

At vække Kjærlighed

En kulturhistorisk analyse av hugvending i et kognitivt perspektiv

Amanda Helene Madeleine Olsen



Masteroppgave i kulturhistorie
KULH 4990, 60 studiepoeng.
Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS)
Det humanistiske fakultetet

UNIVERSITETET I OSLO

01.06.2015

At vække Kjærlighed

En kulturhistorisk analyse av hugvending i et kognitivt perspektiv

Masteroppgave i kulturhistorie

KULH4990, 60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS)

Det humanistiske fakultet

Amanda Helene Madeleine Olsen

Vår 2015

© Amanda Helene Madeleine Olsen

2015

At vække Kjærlighed. En kulturhistorisk analyse av hugvending i et kognitivt perspektiv.

Amanda Helene Madeleine Olsen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: CopyCat, Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven tar for seg fenomenet hugvending, analysert i et kognitivt perspektiv. Hugvendingen er en form for kjærlighetsmagi som tar sikte på å skape en kunstig forelskelse ved å vende en annens hug til seg. Praksisen er dokumentert gjennom håndskrevne manuskripter (svartebøker) og det folkeminnemateriale som ble samlet inn i ulike deler av Norge på slutten av 1800-tallet, og i første halvdel av 1900-tallet. Disse to kildetypene, manuskripter og nedskrevne sagn, vil sammen danne grunnlaget for analysen, som igjen vil ta i bruk 149 ulike tekstutdrag fra som omhandler hugvending. Ved å benytte et bredt utvalg av kilder åpner dette for en komparativ undersøkelse, som her vil bli overført til en ritualkontekst. Målet er å identifisere de underliggende strukturene, og se hvordan disse forholder seg til både interne og eksterne rammer, i form av praktisk gjennomføring og sannsynlighet for suksess, samt hvorvidt ytre faktorer påvirkning kunne kreve spesielle hensyn. Grunnleggende for denne tolkningen er undersøkelsen av den magiske forståelsen igjennom intuitive og kontraintuitive konsepter hentet fra kognitiv teori. Dette åpner for å identifisere den magiske essens – kvintessensen, og se hvordan denne overføres på en taktisk måte ved å integrere kontaminasjon og kontakt i ritualstrukturen, samt hvordan denne strukturen i sin helhet er avgjørende for dets vellykkethet i form av å blokkere strategisk informasjon. Oppgaven som sådan er dermed også å regne som en case study, der analysen av hugvending kan ses i en bredere sammenheng av møter mellom et folkloristisk materiale og et overordnet perspektiv lånt fra kognitiv religions- og ritualteori.

Forord

Da er det gjort. Oppgaven er ferdig. Dette gikk overraskende fort.

Jeg har drukket alt for mye kaffe, og brukt alt for mye tid til å lese «bare litt til» i spennende bøker som jeg dessverre ikke har mulighet til å innlemme i denne oppgaven. Særlig gjelder dette Nasjonalbibliotekets digitalisering av bøker, som både har vært til stor glede, men ikke minst også blitt en skummel tidstyv der de har tilgjengeliggjort verk som Pontoppidans Norges naturlige historie i utmerket kvalitet. Jeg har lært mye, både av det som fremgår i denne oppgaven, men også en hel masse som strekker seg utenfor denne avgrensningen. Lærerikt har det i alle fall vært.

Jeg vil takke min veileder, Dirk Johannsen, for svært god veiledning gjennom dette prosjektet. Jeg vil også takke ham for å ha introdusert meg til det kognitive feltet i min søken på en annen metodologisk tilnærming til et slikt kildemateriale, for å ha gitt generøst av sin tid til veiledning, og ikke minst for alltid å ha kommet med konstruktive tilbakemeldinger på selv de rareste forslag til utforming av denne oppgaven.

Ellers vil jeg takke min mor, som alltid stiller opp, og som har gjort det atter igjen med å ta seg av diverse praktiske hensyn slik at jeg har kunnet konsentrere meg om skrivingen. Ikke minst vil jeg takke kjæresten min, Ailo, for at du faktisk holder ut og gidder å stille opp hver dag, og at du tar deg tid til å hjelpe en småhysterisk student med ekstra gjennomgang av Endnote midt på natten. Jeg er ganske sikker på at dette ikke hadde vært mulig uten deres oppmuntring, støtte og praktiske planlegging.

Amanda Helene Madeleine Olsen

Mai 2015

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Introduksjon til oppgaven.....	1
1.1.1	Hugvending som tematisk utgangspunkt	1
1.1.2	Hugen som konsept	2
1.1.3	Tidligere forskning.....	4
1.1.4	Avgrensning og problemstilling.....	5
2	Teori og metode	8
2.1	Introduksjon til kognitiv religions- og ritualteori	8
2.1.1	Ritualer som handlingssituasjoner	13
2.1.2	Intuitive og kontraintuitive konsepter	15
2.1.3	Konsepter i magiske ritualer: «essens» og «kontaminasjon».....	18
2.2	Kognitiv religionsteori på et kulturhistorisk materiale?	21
2.2.1	Et kognitivt system og et mytisk tankesett.....	21
2.3	Metodologisk tilnærming	23
2.3.1	Kategoribasert fragmentering.....	24
2.3.2	Representativitet og historisk kontekstualisering.....	24
3	Kildematerialet.....	26
3.1	Systematisk gjennomgang	26
3.2	Oversikt over kilder	27
3.2.1	Kilder brukt til hugvendingsstykker i Bangs utgivelse	27
3.2.2	Kildekritiske innvendinger til Bangs utgivelse	33
3.2.3	Manuskripter som skriftlige kilder	34
3.2.4	Kilder brukt til hugvendingssagn i NFLs utgivelser	35
3.2.5	Kildekritiske innvendinger til NFLs utgivelser.....	38
3.2.6	Sagn som muntlig traderte kilder	40
4	Hugvending i en historisk kontekst.....	42
4.1	Avgrensning i tid og rom.....	42
4.1.1	Hugvending som manuskripter i en kunnskapstradisjon.....	42
4.1.2	Hugvending som sagn i lokal fortellingstradisjon.....	45
4.2	Hugvendingens motiver.....	46
4.2.1	Sosiale motiver.....	47

4.2.2	Økonomiske motiver	49
4.3	Offentlige hensyn	50
4.3.1	Trolldomslovgivning og trolldomsprosesser.....	50
4.3.2	Pietismen, oppplysningen og vekkelserne.....	52
4.4	Hugvending, motiver og hensyn.....	53
5	Kategoribasert fragmentering.....	54
5.1	Fragmentering av materialet.....	54
5.1.1	Hugvendingstykkene i Bangs utgivelse.....	54
5.1.2	Hugvendingssagnene i NFLs utgivelser.....	55
5.1.3	Standardisering av målform og dialekter i skjemaene	56
5.2	Fragmentering av hugvendingstykker.....	57
5.2.1	Eksempel I – Bang 348(a).....	58
5.2.2	Eksempel II – Bang 538(b)	59
5.2.3	Eksempel III – NFL 6-74f.....	60
5.2.4	Eksempel IV – NFL 18-262	61
5.2.5	Eksempel V – NFL 36-27(b).....	62
5.3	Oppsummering	63
6	Premisser	64
6.1	Premisser som konstraintuitive konsepter.....	64
6.1.1	Representativitet.....	65
6.1.2	Konsept I – Blod	67
6.1.3	Konsept II – Svalen	69
6.1.4	Konsept III – Maning	71
6.2	Oppsummering	74
7	Instrumenter	75
7.1	Instrumenter som intuitive konsepter	75
7.1.1	Representativitet.....	75
7.1.2	Konsept I – Eple	77
7.1.3	Konsept II – Klær	78
7.1.4	Konsept III – Vin/brennevin	80
7.2	Kontaminasjon som overføring av kvintessens	82
8	Mottakerkontakt	84
8.1	Handlingen – kontakt med mottakeren.....	84

8.1.1	Representativitet.....	84
8.1.2	Uspesifisert kontakt – narrativer og henvisninger.....	86
8.2	Kontakt som videreføring av kvintessens.....	89
9	Et strategisk hjelpemiddel?	92
9.1	Ritualets kombinasjoner	92
9.1.1	Implisitt uvitenhet: tilgangen til strategisk informasjon	93
9.1.2	Aktørens motivasjon	94
9.1.3	Den lokale og den offentlige misnøyen.....	94
9.2	Hugvending: et strategisk hjelpemiddel	95
10	Konklusjon og refleksjoner	97
10.1	Konklusjon.....	97
10.2	Refleksjoner	98
	Litteraturliste	101
	Vedlegg I: Fragmenteringsskjema for Bang	105
	Vedlegg II: Fragmenteringsskjema for NFL	108
	Vedlegg III: Merknader til skjemaene	129
	Vedlegg IV: Ulike kombinasjoner	133
	Vedlegg V: Oversikt av materiale fra NFL brukt i konseptanalysene	137
	Figur 1: Action Representation System	13
	Figur 2: Eksempler på intuitive forventningsbrudd	17
	Figur 3: Kontaminasjon: «Forward contagion» og «Backward contagion»	19
	Figur 4: Eksempel på fragmentering I.....	58
	Figur 5: Eksempel på fragmentering II	59
	Figur 7: Eksempel på fragmentering III – narrativ handlingssituasjon.....	61
	Figur 8: Eksempel på fragmentering IV	61
	Figur 9: Eksempel på fragmentering V	62
	Figur 10: Eksempel på fragmentering V – narrativ handlingssituasjon.....	63
	Figur 11: Representativitet innenfor kategorien premiss	66
	Figur 12: Representativitet innenfor kategorien instrument	76
	Figur 13: Overføring av kvintessens I: fra premiss til instrument	83
	Figur 14: Representativitet innenfor kategorien mottakerkontakt	85
	Figur 15: Henvisende symbol for bruk ved hugvending.....	88
	Figur 16: Overføring av kvintessens II: fra instrument til mottaker	89
	Figur 17: Forbindelseslinje: fullstendig overføring av kvintessens fra premiss til mottaker... ..	90
	Figur 18: Ulike kombinasjoner av premisser og instrumenter	92
	Figur 19: Hugvendingens strategiske ritualstruktur	96

1 Innledning

1.1 Introduksjon til oppgaven

Tittelen «At vække Kjærlighed» er hentet fra et av stykkene som analyseres i denne oppgaven, nærmere bestemt det som blir hetende Bang 614. Å vekke kjærligheten, gjennom hugvending, var således en måte å tilegne seg en annens affeksjon på, selv om denne i utgangspunktet ikke var gjensidig tiltrukket. Dokumentasjonen av slik praksis finner vi i flere ulike kildetyper, best kjent gjennom hugvendingssagn som har blitt innsamlet av folkeminnesamlere på slutten av 1800- og utover av 1900-tallet, samt i håndskrevne manuskripter, bedre kjent som svartebøker. I denne oppgaven vil det foretas en case studie av slik hugvending basert på dette folkloristiske materialet, som vil bli undersøkt på bakgrunn av et overordnet kognitivt perspektiv.

1.1.1 Hugvending som tematisk utgangspunkt

Det finnes flere typer kjærlighetsmagi i det folkloristiske materialet, slik som giftemålsmerker som fortalte om ens tilkommende, og drømmespådom som kunne vise hvem det ville bli.

Temaet for denne oppgaven er den varianten som kalles for hugvending, en form for kjærlighetsmagi med mål om å kunne vende noens hug til seg – slik at de ikke vil kunne motstå en. På mange måter kan dette sammenlignes med en kraftig forelskelse, der følelsene er så sterke at de tar overhånd og overstyrer fornuften. Det elementære med hugvendingen er derimot at en slik forelskelse ikke skal være tilfellet – og at det ved å *vende* hugen til den en vil ha opprettes en kunstig opplevelse av forelskelse hos den hugvendingen rettes mot.

Omfanget av det materiale vi har i dag antyder at kjærlighetsmagien var et veletablert fenomen i lokalsamfunnene, og de mange forsøkene på enten å forutse sin kjære, eller å tiltrekke seg vedkommende vitner om en forståelse av praksisen som en mulighet til å påvirke, eller endre sin lagnad.¹ Allikevel var det ikke slik at bruken av hugvending garanterte et godt samliv, i alle fall ifølge fortellinger som omtaler dette, der magien som skulle skape en slik kunstig kjærlighet i mange tilfeller avtok med tiden, her forklart av Ørnulf Hodne: «Den kjærlighet som ble vunnet ved hugvending, var sjelden eller aldri varig. Den holdt gjerne til

¹ Hodne, Ørnulf, *Kjærlighetsmagi: Folketro om forelskelse, erotikk og ekteskap* (Oslo: Cappelen Damm, 2012). 4, 9, 37, 73

brudeparet stod for alteret; etterpå forsvant den like plutselig som den kom, og ble ofte avløst av et like sterkt hat.»²

Hugvending var således en tidsbegrenset suksess, basert på en midlertidig opprettelse av kunstig kjærlighet ved bruk av magiske hjelpemidler. Det fantes også frastøtende hugvending, som tok sikte på å skille to personer som hadde forelsket seg på naturlig vis. Om det ble brukt med en selv eller mot andre var målet uansett egenvinning i kjærlighet. Materialet for undersøkelsen av hugvending er hentet fra de hugvendingsstykkene som er samlet i Anton Chr. Bangs *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter* (2009), og de hugvendingsagn som forekommer i *Norsk Folkeminnelags skrifter*. I flere av de norske svartebøkene og folkeminnematerialet står det råd og formler som kan brukes til å utføre hugvendingen. Prinsipielt fungerte disse som oppskrifter, der den potensielle hugvenderen kunne oppnå denne effekten ved korrekt utførelse av en slik oppskrift. Dette belaget seg igjen på forståelsen av *hugen* – som et konsept som kunne påvirkes og påføres en slik tiltrekning.

1.1.2 Hugen som konsept

Ingjald Reichborn-Kjennerud forklarer i *Elskov og overtro: Fra vår gamle trolldomsmedisin* (1985) hugbegrepets opphav og anvendelse slik:

Dette bunnet i de gamles tro på at menneskets annet jeg hadde så løs sammenheng med legemet at det kunne nå andre mennesker ved fjernvirkning eller tankeoverføring. Det gamle språket vårt hadde til å begynne med ikke noe særskilt ord for *sjelen*, et begrep som først kom inn med kristendommen. Det ordet som nærmest svarte til vårt ord «sjel», var *hugr*. Hugen hadde sete i hjertet, men ordet var en slags samnavn for noen sjelsegenskaper som tanke, mot og åndelig styrke. Det svarte på et vis til det vi nå kaller underbevissthet. Hugen kunne både i søvne og i våken tilstand rive seg løs fra legemet for å gå sine egne veier. Da kunne den virke på andre mennesker, ikke bare på deres sjeloliv, men dens framferd kunne også ha fysiologiske følger. I nyere språk har *hug* fått en utvidet betydning: lyst, attrå, lengting, elskov. Når «hugen leikar på» en person av motsatt kjønn, vil det si at ens tanker kretser med attrå om denne personen. Det kan enten vekke gjenkjærlighet, eller den kan gå utover helsen til den som blir utsatt for slik påvirkning.³

Nils Lid fremholder i *Magiske Fyrestellingar og bruk: sjelslege magiske innverknader* (1935) at hugens effekt må forstås som en del av den påvirkning en kunne tillegge tanker – og særlig vonde tanker – som ble tatt for å være krefter som kunne virke ved magiske utstrålinger på

² *Trolldom i Norge: Hekser og trollmenn i folketro og lokaltradisjon* (Oslo: Cappelen Damm, 2008). 79

³ Kjennerud, Ingjald Reichborn og Kirsti Rønning, *Elskov og overtro: fra vår gamle trolldomsmedisin* (Oslo: Universitetsforlaget, 1985). 7

avstand.⁴ Også Bente Alver har argumentert for denne typen forståelse, der hun i artikkelen *Concepts of the Soul in Norwegian Tradition* (1989) hevder at den kan tolkes som en forenklet variant av den menneskelige psyke - men med mindre elementer slik som tanker, ønsker og temperament.⁵ Lid og Alvers bidrag er i stor grad samsvarende der de hevder at mennesker generelt hadde en egen hug som kunne frigjøres fra den fysiske kroppen, som i tilfeller med svært sterk hug kunne opptre i «hugham» som en person, et dyr, eller ved en mer abstrakt form. Hugen kunne således påvirke mennesker, både ved å gi sykdom, men den kunne også utøve en risiko for eieren; ble hugen skadet mens den var utenfor kroppen ville den samme type skade bli overført til eieren. Den kunne forekomme som en hamløper som angrep folk, oftest i form av en mara, en mannbjørn eller en varulv. Men i slike tilfeller var det helt nødvendig å skille mellom konseptene hug og sjel, ifølge Ronald Grambo: «En må ikke blande begrepet hug med det vi vanligvis betegner som sjel. Her dreier det seg mer om et menneskes grunnleggende temperament, eller livskraft som antar en konkret form.»⁶ Mens hugen var adskilt fra den fysiske kroppen var det altså mulig å observere vedkommende på to steder på en gang. Folk som fryktet å bli hugsøkt prøvde å beskytte seg ved å nevne Jesu navn eller henvise til korset, hvilket skulle være et effektivt motmiddel – spesielt siden det var ansett som en mulighet å inngå en pakt med djevelen for å styrke sin egen hug, hvilket var typisk for forestillingene om hekser. Men hugen kunne også opptre som en ferganger, eller vardøge, som ville gå foran sin eier og melde om han eller hennes ankomst, eller ble antatt for å være et advarsel om at hugens eier var i problemer eller døden nær. Liknende kunne samiske sjamaner sende sin hug på reise over store avstander mens den fysiske kroppen forble stasjonert og ubevisst i mellomtiden, liknende drømme-hugen som kunne bevege seg fritt over terskelen mellom ulike verdener – der sanndrømming var en liknende form for forvarsel.⁷ I hugvendingen tar denne sikte på å påvirke den ønskedes hug som ved å opprette en kunstig forelskelse hos offeret, som hjelpeløst blir underkastet sine nye lyster og behov: «En snudde (brigda) da den utvalgte sinn og sanser til seg med en slik styrke, at «offeret» sjelden maktet å rive seg løs igjen ved egen hjelp.»⁸ Det er altså denne manipulasjonen av den utkåredes hug som vil er grunnlaget for hugvendingen, og som vil danne bakgrunnen for de

⁴ Lid, Nils, *Magiske fyrestellingar og bruk*, red. Nils Lid, vol. XIX, Nordisk kultur (Stockholm: Aschehoug, 1935); *ibid.* 3

⁵ Alver, Bente, "Concepts of the soul in Norwegian tradition," i *Nordic Folklore: Recent Studies*, red. R. Kvideland og H. Sehmsdorf (Indiana: Indiana University Press, 1989). 111

⁶ Grambo, Ronald, *Norske trollformler og magiske ritualer* (Oslo: Universitetsforlaget, 1979). 78

⁷ Lid, *Magiske fyrestellingar og bruk*, XIX. 3 – 17. Alver, "Concepts of the soul in Norwegian tradition." 110 – 126

⁸ Hodne, *Trolldom i Norge*. 79

analyser som vil gjøres av hugvendingsmaterialet. Undersøkelsene vil i hovedsak dreie seg om de metodene som brukes av de potensielle hugvenderne, med utgangspunkt i hvordan de fremstår i oppskriftene og sagnene. Som et premiss for forståelsen av en slik praksis vil det altså være nødvendig å belage seg på denne hypotetiske muligheten for å kunne manipulere et annet menneskes følelser gjennom å påvirke deres hug – nærmere bestemt å vende den til seg.

1.1.3 Tidligere forskning

Hugvending som tema har ikke blitt forsket på i noen stor skala her til lands, til tross for å være et av kildematerialets to utgangspunkt er Bangs bok intet mer en samling av gjengivelser, hva hugvendingen angår. Gjengivelse, og ikke analyse har blitt prioritert. Bang gir allikevel et lite bidrag i den grad av å forsøksvis datere de kildene han gjengir, men utover dette er det stort sett bare de ulike oppskriftene som er å finne i boka. I 2009-utgaven har Velle Espeland gitt en kort kontekstualisering av materialet som publiseres, mens dette er en svært forenklet form som heller ikke tar sikte på å tilføye mer enn et nødvendig innblikk.⁹ Lignende gjengivelser med tillegg av lengre eller kortere kontekstualiserende bidrag finner vi igjen i senere arbeider, slik som Kristian Østbergs *Svarboka* (1925), Ingjald Reichborn-Kjenneruds *Elskov og overtro* (1985), som er en nyutgivelse av det materialet han først publisert i fembindsverket *Vår gamle Trolldomsmedisin* (1927-1947). Også Velle Espelands *Svarbok frå Gudbrandsdalen* (1974), samt Ronald Grambos *Norske trollformler og magiske ritualer* (1979), Arne Bugge Amundsens *Svarteboka fra Borge* (1987) og Brynjulf Alvers *Overtro om sex* (1993). Vi finner den samme tilnærmingen til hugvending også i nyere arbeider slik som det utført av Ørnulf Hodne, både i *Trolldom i Norge* (2008), og *Kjærlighetsmagi* (2012). Alle disse omhandler hugvending kun som en del av sitt tematiske spekter, der målet er å gjengi mengder av materialet, og se dette i lys av den historiske konteksten som tilbys i samme verk.

Det finnes riktignok en artikkel som kun omhandler hugvending, nevnelig artikkelen *Hugvending* av Adolf Steen publisert i tidsskriftet *Norveg* nr. 13 (1968). Her presenteres atter en gang materialet og en historisk kontekst, samtidig som forfatteren bidrar med sin egen kunnskap om slik bruk blant samer. Utover dette er det ingen grundigere analyse av hugvendingen som fenomen med fokus på underliggende struktur, eller praktisk

⁹ Bang, Anton Christian, *Norske hexeformularer og magiske oppskrifter* (Oslo: Ka Forlag, 2009). [7] – XXXXII

gjennomføring.¹⁰ Av den grunn må den tidligere forskningen anses som mangelfull ved sin presentasjon av hugvending – der fokus kun er lagt på gjengivelse av et materiale, som i lys av en kortfattet historisk kontekst skal forstås som selvforklarende, og nærmest overfladisk. Følgelig vil det være nødvendig å vektlegge studien av hugvending som en dypere strukturell analyse – som tar sikte på å undersøke hugvendingen på dens egne premisser.

1.1.4 Avgrensning og problemstilling

I denne oppgaven vil jeg fremsette min hypotese om at hugvending, som skademagi, tar i bruk ulike hverdagslige handlinger og gjenstander for å kamuflere sine egentlige handlinger – regnet som magi – motivert av å manipulere den tiltenkte mottakeren til frivillig – endog ubevisst – deltakelse i ritualet, samt å unngå de juridiske og sosiale sanksjonene innenfor den samfunnskonteksten som de potensielle hugvenderne selv var en del av og opererte i. Kjærlighetsmagi, som hugvending, er en form for trolldom kategorisert som «skademagi» fordi det forsøker å produsere egenvinning på bekostning av tvang av et annet menneske. Jeg vil undersøke hvordan hugvendingsoppskrifter, som ritualer, ikke består av en enhetlig del der alle de ulike elementene er nødvendige for det beskrevne utfallet, men heller bør forstås som forskjellige lag av den samme oppskriften som har ulike funksjoner der agentens samfunnskontekst og holdning til denne typen skademagi er inkludert. For å belyse dette vil jeg fragmentere hugvendingsstykkene i *Norsk Folkeminnelags Skrifter* og Anton Chr. Bangs *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter* (2009), for å finne frem til de ulike lagene som hugvendingen består av, og se hvordan de kan tildeles ulike funksjoner. Et eksempel på dette kan gis i form av Bangs oppskrift nr. 384a titulert *At en Pige skal faa Lyst til dig* fra 1790: «Tag 3 Draaber Blod af din Finger, næst den mindste paa den venstre Haand, i et rødmoset Æble og giv hende det; lad (hende) æde deraf; saa elsker hun dig.»¹¹

Ved første øyekast kan det forstås slik at hovedpoenget er at mottakeren skal spise eplet som har fått tre dråper blod i seg, og det er ved dette tidspunktet at ritualet vil være fullbyrdet og effekten vil tiltre. Dette er i utgangspunktet riktig. Eplet og blodet er begge deler av det samme ritualet, og de spiller begge en rolle – men innehar de samme funksjon? Blodet skal selvsagt konsumeres av mottakeren, det er her vi finner et ekstraordinært element, blodet –

¹⁰ Steen, Adolf, "Hugvending," *Norveg:Tidsskrift for folkelivsgransking* 13(1968). 73-89

¹¹ Bang, *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. 202

livskraften – og den ansvarlige faktoren hva oppnåelsen av effekt angår. Eplet derimot, ser ikke ut til å ha noen egen tiltenkt rolle annet enn at det skal ha blod i seg når mottakeren konsumerer det. Som matvare vil eplets fremste funksjon være å eksistere som en spiselig gjenstand. Å konsumere eplet vil derfor ikke ha noen større effekt på mottakeren annet enn at han eller hun vil kunne oppnå en metthetsfølelse, og eventuelt en reaksjon dersom vedkommende er allergisk. Vi finner lignende scenarioer i de ulike hugvendingsoppskriftene, der det er samme prinsipp om kontakt med et ekstraordinært element, mens måten dette gjøres på kan variere, slik som svette som inntas i en drikk, eller blod som dryppes på mottakerens klær. Det vil selvsagt være en hypotetisk mulighet for at dette er ulike oppskrifter, og at likhetstrekk dem imellom bare vil være tilfeldigheter basert på hvilke elementer som var tilgjengelig innenfor de gitte rammene der slike oppskrifter ble produsert. Allikevel fremstår det som mer sannsynlig at oppskrifter med likt mål og lignende elementer vil være ulike versjoner av samme prinsipp, der de forskjellige gjenstandene heller vitner om variasjoner i materiale og utførelse. Eplet kan byttes ut med noe annet spiselig eller drikkbart for inntak eller konsum. Berøring, eksempelvis i form av en gjenstand som klær eller sko, er også en mulighet for å oppnå den samme effekten. Så hvorfor er det da, slik som i Bang 384a, nødvendig å inkludere eplet i denne oppskriften?

Ved å se på eplet som en gjenstand som fremstår som en vanlig matbit, vil det kunne skjule blodet som er dryppet på det, og på denne måten evne å kamuflere den egentlige handlingen som foregår, der mottakeren inntar eplet – men også blodet som skjuler seg i det. Eplets funksjon i ritualet blir således å være kamuflasje for blodet som skal komme i kontakt med mottakeren. Det er nettopp av denne grunn en nødvendighet å gjemme blodet i eplet før det gis til den ønskede – fordi ingen vel vitende om det vil la sin egen person bli underkastet noe man ikke ønsker selv. For hugvending, som skademagi, har som mål å tilegne seg et annet menneskes kjærlighet, mot deres egen vilje. Å oppnå denne effekten vil derfor være det samme som å bruke tvang for å kunne tilnærme seg en annen person. Som en del av denne typen skademagi er hugvending følgelig forbudt, samtidig som det finnes sosial kunnskap om hvordan en skulle akte seg for slike forsøk. Med utgangspunkt i trolldomslover, og senere kvakksalverlover, samt den sosiale kunnskapen om hvordan å forholde seg til dette, åpner det for legitimeringen av hugvending som et fenomen både styresmakten og lokalsamfunnet forholdt seg til. Behovet for denne typen egenvinning i kjærlighet må ses i sammenheng med demografi og tradisjoner, og en kan lure på hvor ofte slike hjelpemidler ble tatt i bruk. Samtidig er det viktig å merke seg at hugvending ikke ville være nødvendig dersom en

allerede hadde hell i kjærlighet – eksisterte det allerede en felles forelskelse mellom to personer ville det ikke være nødvendig å vende hugen. Å ty til dette steget måtte en første gjøre når den en ville ha ikke gjengjeldte ens kjærlighet, og det er derfor viktig å forstå dette som tvang, og en motvillighet til å utsette seg for noe slikt som en betydelig faktor når ritualet skulle utføres. Det er derfor vitalt å bemerke seg kamuflasjen som en del av hugvendingen, og som en nødvendighet for dens suksess. Som allerede nevnt, har tidligere forskning på hugvending som fenomen primært forbeholdt seg til å gjengi materialet slik det fremstår uten noen dypere analyse av den underliggende strukturen. Samtidig har de også forholdt seg til en sosial forklaringsmodell i form av en kortfattet historisk kontekstualisering. Bruken av de ulike elementene i hugvending har stort sett blitt tilskrevet sin legitimitet som en mer spesiell form for benyttelse av ulike afrodisiaka, der de ikke har koblet inn eksplisitt religiøs tilknytning. Reichborn-Kjennerud har eksempel-vis argumentert for at eplet i slike oppskrifter i seg selv er magisk virkningsfullt fordi dette knytter seg til religiøse forestillinger som den hedenske Idunns¹² – et utspill som står i sterk kontrast til den hypotesen som presenteres her, og som best kan forstås på bakgrunn av en manglende gjennomgående strukturell analyse av fenomenet og dets egen interne logikk. Det vil således i denne oppgaven argumenteres for at hugvending må forstås på sine egne premisser, som et komplekst ritual basert på flere forskjellige ledd med ulike, og eksplisitte funksjoner.

For å kunne analysere de underliggende strukturene i hugvendingsmaterialet vil det benyttes en kognitiv religions- og ritualteori med fokus på de ulike leddene vi finner i ritualstrukturen, og hvor den kausale effekten eller det virksomme prinsippet – kvintessensen – utarter seg. Samtidig vil den påpeke ritualets øvrige ledd, og undersøke deres funksjonelle grunnlag. Til slutt vil dette forstås i forhold til tilgangen på sosial strategisk informasjon, og hvordan denne påvirker både utformingen og utfallet av hugvendingen. Problemstillingen blir altså slik; *hvordan kan vi, ved hjelp av en kognitiv ritual- og religionsteoretisk ramme, analysere den underliggende strukturen i hugvending, og de ulike ledd som inngår i dette materialet? Hvilke funksjoner kan disse ulike lagene tilskrives, og hvordan er disse – konsentrert rundt tilgangen på sosial strategisk informasjon – nødvendige for et vellykket resultat ved utførelse av hugvending?*

¹² Kjennerud og Rønning, *Elskov og overtro*. 17 – 18

2 Teori og metode

2.1 Introduksjon til kognitiv religions- og ritualteori

For å undersøke hugvending som fenomen, og kunne analysere de underliggende strukturene denne praksisen er bygget opp av vil det benyttes kognitiv religions- og ritualteori. Der forskning på ritualer og religiøsitet har lang fartstid og er mye studert som fenomen, er den kognitive tilnærmingen å regne som en relativt ny gren av feltet. Selv om grunnlaget for denne nye orienteringen ble lagt allerede på 1970-tallet, med bidrag som *Rethinking Symbolism* (1975) av Dan Sperber, er det først på 1990-tallet at retningen fikk en større oppslutning. I *Rethinking Religion: Connecting cognition and culture* (1990) av E. Thomas Lawson og Robert N. McCauley identifiserte de seg selv som «kognitivister» i et forskningsmiljø der de ellers omga seg med intellektualister, symbolister og strukturalister.¹³ Bakgrunnen for deres kognitive religionsteori kan forstås ut fra tanken om at deltakere i det de kaller for «symbolic cultural systems» også er å finne i sosiale kulturelle systemer. Et premiss for deltakelse i disse er at medlemmene innehar en form for implisitt kunnskap som sørger for suksessfull opptreden i slike systemer, basert på en formening om grad av vellykkethet ved utøvelse av ulike hverdagslige og symbolske handlinger.¹⁴ Med ønske om en klar teoretisk ramme viste forskningen på de sosiale kulturelle systemene seg å være lite givende, mens fremskritt innenfor psykologi og lingvistikkk derimot åpnet for teoretisering rundt kognitive mekanismer og representasjoner – som i tillegg kunne testes empirisk:

Since the underlying structures of culture and society have consistently proved recalcitrant to the methods of social research based upon the strategies of the physical sciences, cognitivism approaches symbolic-cultural materials by studying the (usually) unconscious representations of cultural and social forms (and their underlying principles) which participants share. Participants' understandings of their cultures involve myriad unconscious assumptions which guide their action and conscious belief.¹⁵

Lawson og McCauley har særlig hentet inspirasjon fra Noam Chomskys lingvistiske teori om «universal grammar», der Chomsky hevder at det ved hjelp av grammatikk er mulig å avsløre begrensninger tillagt naturlig språk drevet av en medfødt og oppgavespesifikk lingvistisk modul i hjernen, eller mer spesifikt «the mind-brain».¹⁶ Lawson og McCauley og utdyper:

¹³ Lawson, E Thomas og Robert N McCauley, *Rethinking religion: Connecting cognition and culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). 2, 4

¹⁴ Ibid. 2 – 3

¹⁵ Ibid. 3

¹⁶ Ibid. 4

Linguists gain information about the structure of language not only from direct observation of linguistic behavior but also from studying native speakers' intuitive judgements about various aspects of linguistic phenomena. The grammars linguists formulate on the basis of this information are their structural theories of the languages in question. Generative linguists then argue that native speakers must have some cognitive representation of these grammars (or something functionally equivalent) in order to exhibit the facility with their native languages that they do. It is this competence of an idealized speaker-listener which is the initial object of the theoretical analysis.¹⁷

For Chomsky er det denne medfødte modulens prinsipper og parametere som burde undersøkes av lingvister, et materiale som bør analyseres gjennom psykologisk tolkning og ifølge ham slettes ikke overføres som teoretisk grunnlag til forskning på sosiale kulturelle systemer.¹⁸ Lawson og McCauley hevder på sin side at denne kognitive teorien derimot i høy grad kan tas i bruk og tilpasses andre typer «symbolic-cultural systems» enn naturlig språk, og i deres tilfelle til religion og religiøse konsepter, samt at den kognitive tilnærmingen vil være av tverrfaglig art, og låne bidrag fra ulike disipliner som psykologi, lingvistik, religionsvitenskap, filosofi og antropologi.¹⁹ På bakgrunn av dette fremsetter de hypotesen om religiøse ritualer med en klar, fastlagt form basert på en handlingssituasjon kalt for «Action Representation System»²⁰ – et konsept som vil bli behandlet i sin helhet i neste delkapittel.

Samtidig med Lawson og McCauley kom det også andre bidragsytere, deriblant Pascal Boyer med *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (1994) og *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors* (2001) der han lanserte hypotesen om intuitive konsepter som grunnleggende for menneskets forståelse av sine omgivelser, og som avgjørende for å forstå religion (Boyers konsepter vil bli behandlet i delkapittel 2.1.3). Stewart E. Guthrie har også trukket fram det menneskelige behovet for å kunne tolke sine omgivelser på en rask og sikker måte. I *Faces in the Clouds: A new Theory of Religion* (1993) fremhever han animisme og antropomorfisme som to evolusjonistisk viktige strategier som tillater best mulig respons ved usikker identifisering av en agent eller et objekt.²¹ Videre kom Harvey Whitehouse med boka *Inside the Cult* (1995), med fremstillingen av «the ritual frequency hypothesis», som tar for seg to ulike typer ritualer der

¹⁷ Lawson og McCauley, *Rethinking Religion*. 3

¹⁸ Ibid. 4

¹⁹ Ibid. 8 Tremblin, Todd, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006). ix

²⁰ Lawson og McCauley, *Rethinking Religion*. 87

²¹ Guthrie, Stewart, *Faces in the Clouds* (Oxford: Oxford University Press, 1993). 3 – 7

utførsels-frekvensen påvirker de ulike typene emosjonell stimuli deltakerne får.²² Selv om både Lawson og McCauley samt Whitehouse omhandler religiøse ritualer på en kognitiv bakgrunn må det påpekes at disse arbeidene – til tross for sine likheter – er utarbeidet uavhengig av hverandre. Som tidligere nevnt fikk disiplinen et gjennombrudd på 1990-tallet med disse nye bidragene, men det var først da de kognitive forskerne fra ulike fagområder ble bevisst på hverandres tilsvarende arbeid at det teoretiske grunnlaget kunne utvides og nyte godt av tverrfaglig kompetanse:

More than eight years ago when we first formulated the ideas that fill this book, Pascal Boyer, whom we had met a year or two before, informed us that an anthropologist friend of his in Britain, Harvey Whitehouse, had been working on similar issues. [...] About the same time we received a typescript of a paper from a Cornell University graduate student in experimental psychology, Justin Barrett. [...] That groundbreaking paper [...] taught us many things, but one of the most important was that there were bona fide experimental *cognitive* psychologists whose *primary* interest was in the cognitive foundations of religion. Ever since, Justin has been relentlessly devising and performing clever experiments – so characteristic of work in his discipline – designed to test various consequences of our, Harvey's and Pascal's theories, among others. [...] He is pursuing not just an experimental cognitive psychology of religion but a *cross-cultural* experimental cognitive psychology of religion.”²³

I tillegg til disse har det også kommet flere bidragsytere i ettertid, deriblant Todd Tremlin med *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion* (2006). Tremlin flytter fokuset over på funksjonsparet «brain and mind», der han gir en utfyllende innføring i hjernens evolusjonerende utvikling fra prehistorisk til samtidig, og argumenterer for at hjernen kan sammenlignes med en datamaskin fordi dens hovedfunksjon er å bearbeide informasjon. Samtidig, hevder han, kommer hjernen med et allerede installert «program» for å bearbeide denne informasjonen, og det er dette «programmet» som er til forveksling svært lik de medfødte predisposisjonene og intuitive oppfatningene som den kognitive teorien tillegger mennesker. Ifølge nyere kognitiv forskning skal det også finnes ikke bare ett «program» men opptil flere moduler som befatter seg med ulike typer oppgavestyring, og som gjerne fungerer samtidig.²⁴ I *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods and Buddhas* (2009) fremholder Ilkka Pyysiäinen at det til tross for heftig debatt rundt kognitive moduler som konsept generelt kan antydes tre hovedretninger for de ulike oppfatningene av disse kognitive modulene:

²² McCauley, Robert N og E Thomas Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). 100

²³ Ibid. x – xi

²⁴ Tremlin, *Minds and Gods*. xvi – xvii, 44 – 53

There are at least three basic alternative ways of defining an evolved cognitive module (Gerrans 2002, 307; cf. Craver 2007, 217–21): 1. The human brain consists of distinct neural mechanisms dedicated for solving well-specified problems such as cheater detection, face recognition, and so forth. 2. Cognitive specializations are algorithms individuated by their computational (but not physical) architecture. 3. Humans have domain-specific bodies of innate knowledge.²⁵

Der forskjellige disipliner vil rette fokus mot ulike forskningsområder også innenfor det kognitive feltet, argumenterer Pyysiäinen for at det innenfor religionsvitenskap primært ikke fokuseres på den konkrete tilnærmingen av eksplisitte kognitive moduler, men at dens vitalitet for faget kommer frem i form av metodologiske verktøy som bidrar til nye perspektiver:

I thus suggest that we distinguish between empirical, explanatory, and methodological modularity, in that empirical modularity refers to the massive modularity of mind as a fact, explanatory modularity claims that the best way to explain human cognition is to explore its modular structure, and methodological modularity suggests that we study cognition as if it were modular (although it may be found not to be). I think that such methodological modularity has been successful in the study of religion because it has guided scholars to look for the individual cognitive processes that make religion possible, instead of treating religion as a single entity-like whole (e.g. Boyer 2001; see Day 2005). Whether cognitive processes really are modular in some delicate and uneasily explicated manner is of little consequence for the study of religion.²⁶

Det vil derfor være mulig å ta i bruk kognitive moduler som et metodologisk verktøy innenfor religionsvitenskap uten å vektlegge den reelle analysen av hvorvidt og hvordan en kan avgjøre nøyaktig hva disse kognitive modulene består av. En kan dermed se på andre fenomener beslektet med disse kognitive modulene, slik som menneskers intuitive sosiale forståelse; Tremlin argumenterer for at mennesket først og fremst er sosialt, og at det er i sosiale situasjoner den intuitive kunnskapen får størst betydning, der forståelsen av andre personer og deres intensjoner blir nødvendig for suksess ved mellommenneskelig interaksjon:

It is, however, in the social situations that humans typically find themselves from the day of their birth that the commonsense knowledge delivered by folk psychology becomes particularly important. And here the notion of agency plays a crucial role. What distinguishes agents from everything else is their intentionality. Intentionality is the notion that human minds have representational states. To be an agent means that the concept under consideration is something that is capable of knowing something about something, intending to do something about something, and can evaluate, upon the basis of the evidence provided in the immediate context, whether that agent in fact did know and do something as conjectured.²⁷

Pascal Boyer har også fremhevet viktigheten av denne sosiale forståelsen, i det han kaller for «strategic information». Det er denne tilgangen til informasjon som viser andres

²⁵ Pyysiäinen, Ilkka, *Supernatural agents: Why we believe in souls, gods, and Buddhas* (Oxford: Oxford University Press, USA, 2009). 193

²⁶ Ibid. 196

²⁷ Tremlin, *Minds and Gods*. xv

intensjonalitet som er strategisk, ettersom den vil kunne gi et pekepinn på hva andre mennesker – ut fra beregnet sannsynlighet – vil foreta seg, og hvorfor de vil gjør akkurat det. Målet er å kunne forutse hva den andre personen tenker og slik stille forberedt til en mulig interaksjon.²⁸ For å kunne ta i bruk strategisk informasjon om andres intensjoner er det nødvendig å kunne skille mulige agenter fra livløse objekter. Justin Barrett viser her til det han kaller for «Agency Detection Device» (ADD), som søker å identifisere agenter, et ifølge ham i overkant sensitivt verktøy som heller bør lyde navnet «Hypersensitive Agency Detection Device» (HADD). I tillegg til HADD aktiverer en identifikasjon av en agent det som kalles for «Theory of Mind» (ToM), som best kan sammenlignes med «tankelesning», der denne evnen brukes til å tolke agentens intensjonalitet. Når en agent er identifisert etter HADD, forsøkes denne å tolkes ut fra intensjon gjennom ToM. HADD og ToM brukes dermed for å identifisere omgivelsene, slik at rask identifikasjon av en mulig trussel vil kunne skape en best mulig reaksjon – en nødvendighet for overlevelse i tilfeller med tilstedeværelse av truende agenter.²⁹ Således er de mentale prosessene i hjernen konstruert slik at omverdenen ikke bare skal kunne kategoriseres og forstås fra avstand, men også ved nærkontakt, som ved naturlige objekter, gjenstander, planter og verktøy – men også ved å forholde seg til andre levende vesener, dyr, men ikke minst også mennesker – både ved samhandling og konflikt. Et apparat for å fortolke sine omgivelser fortløpende og effektivt vil derfor være et premiss for overlevelse, hvilket mangel på, eller ødeleggelse av vil kunne være fatalt.

I denne oppgaven vil det tas i bruk utvalgte teoretiske perspektiver hentet fra det kognitive feltet som anses for relevante for å analysere det avgrensede kildematerialet. Fokuset vil først bli lagt på hugvending som et ritual og en handlingssituasjon, der McCauley & Lawsons *Theory of Ritual Competence* vil bli tatt i bruk. Videre vil de intuitive og kontraintuitive ontologiske konseptene til Boyer danne grunnlaget for forståelsen av virkningskraften som tilskrives hugvendingen, og hvordan vi også i dette materialet kan skille mellom intuitive og «counter-intuitive» konsepter. Til slutt vil det inkluderes bidrag fra Jesper Sørensen, som har fremsatt en hypotese om koblingen av det kognitive til det eksplisitt magiske i sin bok *A*

²⁸ Boyer, Pascal, *Religion explained: The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors* (London: Random House, 2002). 171 – 177

²⁹ Barrett, Justin L, *Why would anyone believe in God?* (California: AltaMira Press Walnut Creek, CA, 2004).

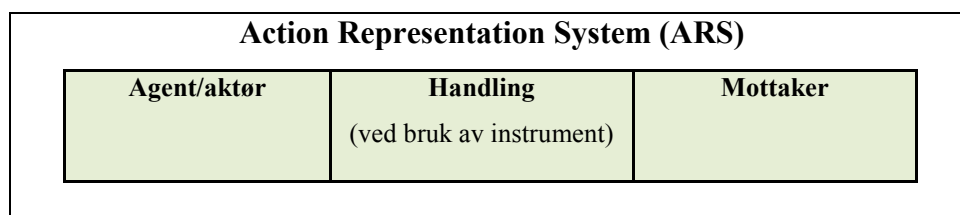
Cognitive Theory of Magic (2007). Fra Sørensen hentes innspill som «essens» og «contagion» og hvordan dette påvirker de ulike konseptene i hugvendingsritualene.

2.1.1 Ritualer som handlingssituasjoner

McCauley og Lawson tilbyr et nyttig redskap for å analysere religiøse ritualer i *Cognition, Religious Ritual and Archaeology* (2007)³⁰, der de tilrettelegger for en mer strukturert analytisk gjennomgang av ritualene ved hjelp av en kognitiv modell basert på handlingsstruktur, et såkalt «*Action Representation System*» (ARS). Systemet vil igjen kunne skille ritualene i tre undergrupper basert på hvor det finner sin tilknytning til det virkningsfulle – eller magiske – elementet; agentritualer, instrumentritualer, og mottakerritualer.

Grunnleggende for videreføringen av ARS-konseptet i en ritualkontekst er argumentet om at religiøse ritualer først og fremst må ses som handlinger, til tross for sine noe spesielle egenskaper: «The crucial point is that religious rituals (despite their various unusual qualities) are actions too.»³¹ Selv om religiøse ritualer er en særegen gruppe som skiller seg fra de mer hverdagslige handlinger på flere punkter vil det allikevel være mulig å benytte seg av tilsvarende handlingsstruktur innenfor begge typer scenario. Det er også denne handlingsbaserte ritualstrukturen som gjør at ARS er aktuelt å benytte på hugvendingsmaterialet, som i egenskap av å være et magisk ritual på lekmanns nivå verken plasserer seg i den hverdagslige handlingssfæren, eller innenfor rammene for institusjonalisert religion. Betingelsen for bruk avgjøres sådan av muligheten til å identifisere den samme handlingsspesifikke situasjonen innenfor hugvendingen, slik at ARS er kompatibel også ved denne type ritualer.

Figur 1: Action Representation System



Figuren er basert på McCauley og Lawson³²

³⁰ Artikkelen det hovedsakelig refereres til er et delkapittel i *The Archaeology of Ritual* (2007) redigert av E. Kyriakidis, der deres kognitive modell for handlingsstruktur blir overført til ritualer, men også til gjenstander som uttrykk for offentlige representasjoner av kultur. Det er derfor denne artikkelen brukes som referanse for deres modell i dette delkapittelet, selv om deres arbeid også er å finne i tidligere nevnte bøker som *Rethinking Ritual* (1990) og *Bringing Ritual to Mind* (2002). Det vil altså i dette tilfelle konsekvent refereres til artikkelen fra 2007.

³¹ McCauley, Robert N og E Thomas Lawson, "Cognition, religious ritual, and archaeology," *The Archaeology of Ritual* 3(2007). 11.

³² Ibid. 13

Ritualene blir fordelt på tre ulike komponenter; *agent*, *handling/instrument*, og *mottaker*.³³

Agenten vil være den handlende, mens aktiv utførelse ved bruk av et instrument representerer den handlingen som gjøres under ritualet, og mottakeren er den eller de ritualet er rettet mot.

Alle ritualer vil bestå av elementer som kan plasseres i hver av de tre kategoriene.

Eksempelvis vil det i et kristent bryllup være en prest som er den handlende aktøren, mens handlingen han utfører er ektevigselen, og mottakerne er bruden og brudgommen som skal bli et ektepar.

Identifikasjonen av det ekstraordinære, eller den intuitivt antatte kausale effekten, baseres på to prinsipper, først «*Principle of Superhuman Agency*» (PSA), som knytter ritualets virkning opp mot en spesifikk effektiv agent eller effektivt objekt. Deretter «*Principle of Superhuman Immediacy*» (PSI) som plasserer effekten innenfor den bolken der tilknytningen til det ekstraordinære er mest direkte. Ritualene deles i to grupper basert på PSA; «special agent rituals» der lenken til det ekstraordinære er sterkest gjennom aktøren, og «special instruments rituals» der instrumental tilknytning er sterkest. Den siste gruppen deler seg igjen i to kategorier: «special instruments rituals», og «special patients rituals».³⁴ Videre omtale av disse vil heretter bli oversatt til henholdsvis «*agentritual*», «*instrumentritual*» og «*mottakerritual*». Ifølge McCauley & Lawson vil denne inndelingen i de tre ritualtypene også påvirke andre deler av ritualene, nemlig «Performance frequency & permanency», der instrumentritualer og mottakerritualer har egenskap av å være gjentakende, hvor struktur og utforming stort sett er forholdsvis likt. Disse er således ritualer som kan utføres mange ganger, og som av den grunn ikke er permanente. Dette er fordi CI-agenten har mindre kontakt med aktøren enn instrumentet eller mottakeren av ritualet, slik at den handlende aktøren har mindre virkningskraft enn de andre elementene – og derfor ikke kan gi det en vedvarende effekt.³⁵ Som motsetning står agentritualer, der CI-agentens utførelse sammenfaller mest med ritualets aktør – og at det derfor (gjennom en annen aktør) er denne som har handlet. Agentritualer er permanente, og av nødvendighet dannes derfor også nye ritualer slik at deres effekt kan reverseres.³⁶ Et annet trekk ved flere av de religiøse ritualene er nødvendigheten av «Enabling rituals». For at enkelte ritualer skal være effektive kreves det

³³ Ibid. 12 – 14

³⁴ Ibid. 17 – 18

³⁵ Ibid. 19 – 21

³⁶ Ibid. 20 – 21

å tidligere ha blitt utført et eller flere ritualer.³⁷ Dette vil være en handling som knytter en spesifikk detalj (og slik sikrer dens effekt som virkningsmiddel) til en agent, et instrument eller en mottaker. Et eksempel på dette er konfirmasjon innenfor kristendommen; for å bli konfirmert må personen som ønsker å oppnå dette først være døpt innenfor det samme trossystemet. Hvis en gutt ikke er døpt kan han heller ikke konfirmeres. Slike foregående ritualer vil omtales som *premisser*.

2.1.2 Intuitive og kontraintuitive konsepter

Det som ut ifra det kognitive perspektivet modelleres som det magiske, eller virkningsfulle elementet, opptrer i form av en «Counter-Intuitive Agent» (tidligere «*culturally-postulated superhuman agents*»³⁸, her oversatt til «kontraintuitive agenter») som er benevnelsen på de agenter som overskrider intuitive grenser, slik som for eksempel å bryte med oppfatninger av tid og rom.³⁹ Kontraintuitive agenter bygger på den intuitive konsept-bakgrunnen gitt av Pascal Boyer i *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors* (2001). Ifølge Boyer er alle mennesker predisponert for kognitive mekanismer, «inferences», som tankemessig kan trekke slutninger basert på antagelser gitt av ulik informasjon. Denne typen antagelser er styrt av spesifikke prinsipper, slik at de slutningene som trekkes vil være forutsigbare. Ved ny informasjon blir denne sammenlignet med en ontologisk (eksistensiell) kategori, der den nye informasjonen kategoriseres ved å identifisering innenfor rammene til en av kategoriene *menneske, dyr, gjenstand, planter, verktøy* eller *naturlig objekt*.⁴⁰ Kategoriene er basert på intuitive oppfatninger av psykologi, biologi og fysikk, slik at de ulike typene vil ha forskjellige egenskaper identifisert ved hjelp av disse tre feltene, her forklart av Tremlin:

Intuitive biology refers to the way minds categorize and reason about living things. The world is filled with all kinds of “stuff”—there’s people, animals, plants, natural objects, and handmade artifacts. Humans naturally sort the external environment ontologically. At the most basic level, we know that living things and inanimate objects are fundamentally different. [...] One intriguing way that living things are understood is through “essentialism.” What a plant or animal *is* is based on the attribution of a species-specific “essence” that cannot be changed despite appearances. [...] *Intuitive physics* refers to tacit knowledge about basic mechanical properties and principles that adhere in the world of physical objects, such as solidity, motion, and causality. [...] Material objects are also recognized to be different in kind from the class of living things. The elaborate system of classification used to organize

³⁷ Ibid. 14 – 15

³⁸ Ibid. 7, footnote 7

³⁹ Ibid. 16 – 17

⁴⁰ Boyer, *Religion Explained*. 47, 68, 90

biological knowledge is not used in the world of objects. [...] *Intuitive psychology* refers to the natural attribution of mental states to other people and the cognitive skills involved in the ongoing interpretation of those states.⁴¹

Ved kategoriseringen introduseres begrepsparet «templates» og «concepts», der førstnevnte fungerer som en mal på forhåndsgenererte antagelser definert ut fra, og gjeldende for alle de ulike elementene som inngår i denne ontologiske kategorien. Eksempelvis antas *dyr* for å være levende, ha en artstypisk form, trenge mat for å overleve, samt å reproducere seg innenfor arten. Disse antagelsene vil gjelde for alle dyr, uavhengig av hvilken art det er snakk om, så lenge de kategoriseres som dyr. Konseptene derimot, er den nye informasjonen som blir kategorisert og ført inn i disse malene, og som ved bruk av de forhåndsgenererte antagelsene i hver kategori benytter den ontologiske malen som et rammeverk for å dra slutninger vedrørende det nye konseptets egenskaper.⁴² Ved å se *katt* som et nytt konsept, kan vi forstå at de tilhører malen *dyr*, og at vi dermed kan slutte at katter – i likhet med andre dyr – er levende vesener, har en artstypisk form, trenger mat for å overleve, og reproducerer seg innenfor sin egen art. På samme måte kan vi forstå de andre ontologiske kategoriene ved samme bruk av mal og konsepter. Ifølge teorien er religiøse konsepter i motsetning til de hverdagslige konseptene «counter-intuitive» (her oversatt til «kontraintuitive»), der antagelsene tilskrevet av malen viser seg å ikke stemme for disse tilfellene. Justin L. Barrett forklarer i artikkelen *Exploring the natural foundations of religion* (2000), dette ved et ontologisk forventningsbrudd: «What separates supernatural concepts from natural concepts is a violation of intuitive expectation for a given ontological category.»⁴³

Som de vanlige konseptene starter også disse med å fylle ut malen, men i tillegg får de kontraintuitive konseptene en ekstra egenskap, en «special tag», der tilføyelsen står i et motstridende forhold til de andre egenskapene. Boyer viser her til et feltarbeid i Afrika gjort på en spesiell gruppe Ebony-trær, som skal kunne huske menneskers samtaler dersom de har overhørt dem. Han oppfører disse trærne som konsepter innenfor plante-malen, men legger til slutt på tilføyelsen «husker samtaler». Ettersom trær i utgangspunktet ikke innehar denne egenskapen som en av sine antagelser blir dette sett på som et brudd med de forventninger som ligger implisitt i den ontologiske kategorien planter. Denne gruppen med trær er således

⁴¹ Tremelin, *Minds and Gods*. 66 – 68. Se også Boyer, *Religion Explained*. 90 – 92

⁴² *Religion Explained*. 66 – 70

⁴³ Barrett, Justin L, "Exploring the natural foundations of religion," *Trends in cognitive sciences* 4, no. 1 (2000). 31

konstraintuitive på grunn av et spesifikt forventningsbrudd, samtidig som den beholder alle de andre antagelsene underlagt plante-malen, en prosess Boyer kaller for «default reasoning»⁴⁴: «The general process whereby we combine (1) a limited violation and (2) otherwise preserved inferences from a concept is a very common phenomenon in human thinking, namely default reasoning.»⁴⁵ Denne automatiske overføringen av de forhåndsgenererte antagelsene, også ved et konstatert forventningsbrudd, står for en viktig del av kulturelle overføring ved denne typen ekstraordinære konsepter. Selv om det blir gitt svært få detaljer, er det allikevel en tendens til å ha svært detaljrike antagelser om slike konsepter: «In this domain, then, cultural transmission is very easy because the mind provides a lot of information to complete fragmentary elements provided by other people.»⁴⁶ Altså beholder også de konstraintuitive konseptene de antagelsene som er gitt dem ved sin ontologiske mal, selv om de tillegges en ekstra egenskap som bryter med dette mønsteret. I tillegg blir disse antagelsene overført automatisk til de konstraintuitive tilfellene, til tross for at mottakeren av slik informasjon kun blir fortalt om den eksplisitte detaljen som bryter med de ontologiske forventningene.

Figur 2: Eksempler på intuitive forventningsbrudd

Intuitive kunnskaps- domener Ontologiske kategorier	<u>Intuitiv psykologi</u>	<u>Intuitiv biologi</u>	<u>Intuitiv fysikk</u>
<u>Person</u>	En person som vet alt	En person som ikke trenger mat for å leve	En person som er usynlig
<u>Dyr</u>	En snegle som bruker språk	En hund som er udødelig	En bjørn som kan være to steder samtidig
<u>Plante</u>	En blomst som hører på folks ønsker	En busk som er laget av metall	Et tre som er vektløst
<u>Artefakt</u>	En hammer som føler seg oversett	En sko som gror røtter	En bil som kan dryppe gjennom en sil
<u>Naturlig, ikke-levende</u>	En istapp som liker å høre på musikk	En diamant som ble født	En stein som kan gå gjennom fysiske ting

Matrisen er hentet fra Barrett og oversatt til norsk⁴⁷

⁴⁴ Boyer, *Religion Explained*. 61, 70 – 87

⁴⁵ Ibid. 85

⁴⁶ Ibid. 86

⁴⁷ Barrett, "Exploring the natural foundations of religion." 31

Det er da mulig å kunne dra slutninger basert på Boyers «default reasoning» ved ny informasjon om en spesifikk type kontraintuitive konsepter på bakgrunn av de antagelser som overføres ved hjelp av «cultural transmission» (vil heretter kalles for «kulturell overføring»). Denne typen konsepter går også igjen i alle de ulike ontologiske kategoriene, som i matrisen ovenfor. Barrett illustrer ulike ontologiske kategorier og konsepter ved å lage en 3x5 matrise basert på de forventningsbrudd Boyer skisserer, der han gir eksempler på brudd eller overføringer som kan foregå i de ulike intuitive kategoriene. De kontraintuitive konseptene er derfor i stor grad å finne i religiøse, eller «overnaturlige» konsepter som gjerne bryter med de intuitive antagelsene på en eller flere måter. Særlig interessant blir dette ved forståelsen av den type folkelig magioppfatning som er å finne i kildematerialet for denne oppgaven, og hvordan vi kan knytte disse intuitive og kontra-intuitive konseptene opp mot den kognitive modelleringen av religiøse ritualer som tidligere beskrevet av McCauley & Lawson.

2.1.3 Konsepter i magiske ritualer: «essens» og «kontaminasjon»

Jesper Sørensen har i bokutgaven av sin Ph.D.-avhandling, *A Cognitive Theory of Magic* (2007) relansert en delvis modifisert utgave av tidligere publiserte kognitive teorier rundt ekstraordinære konsepter i en form tilpasset magiske ritualer. Sørensens mål om å dekke spekteret av magiske ritualer vil ikke bli gjengitt i sin helhet her, både fordi de overførte elementene i dette tilfellet er tilpasset de teoretiske perspektiver allerede fremhevet hos McCauley & Lawson, samt Boyer og Barrett, men også fordi kildematerialet i denne oppgaven er begrenset til en eksplisitt form for magisk utøvelse, nevnelig hugvending. Således vil det her kun suppleres med de elementer som anses for relevante for å analysere hugvendingsmaterialet i den kognitive konteksten angitt av Boyer, Barrett, Tremlin, McCauley og Lawson.

Sørensen bygger videre på Boyers intuitive konsepter, der han fremhever «essensen» som den grunnleggende materien de ulike konseptene består av, men hevder også at denne kan påvirkes; Ritualstrukturen kan benyttes til å påvirke en gjenstands status, der objektet i seg selv kan anses som en «beholder» av en «essens». Denne essensen kan overføres til andre gjenstander ved bruk av overføringsmetoden «contagion» (oversatt til «kontaminasjon») – noe som blir særlig viktig i magiske ritualer. Herfra Sørensen henter inspirasjon fra James

George Frazers to prinsipper om magisk påvirkning og effektspredning⁴⁸, kalt for *The Law of Similarity* og *The Law of Contagion*:

From the first of these principles, namely the Law of Similarity, the magician infers that he can produce any effect he desires merely by imitating it: from the second he infers that whatever he does to a material object will affect equally the person with whom the object was once in contact, whether it formed part of his body or not.⁴⁹

Denne magiske tilknytningen kan ifølge Frazer komme både fra tanken om at overfladisk likhet vil være synonymt med lignende essens, men også ved smitte av essens fra et element til et annet. Disse prinsippene må igjen ses i lys av ritualstrukturen; i denne kombineres nemlig de to domenene «sacred» (i dette tilfellet som ekstraordinært) og «profane» (her som hverdagslig) hvilket kan åpne for nye muligheter hva ellers utilgjengelige elementer angår: «In magic rituals, elements of the sacred and the profane domain can interact and thereby facilitate ritual manipulation of aspects of reality otherwise beyond reach.»⁵⁰

Ved å se essensen fra den opprinnelige gjenstanden som smittende vil ikke doseringen anses som relevant for det eksterne elementet i det påvirkede objektet. Gjenstanden som mottar den eksterne essensen vil uansett fra dette tidspunktet anses som påvirket.⁵¹ Således kan objekter tilhørende de ulike domenene «ekstraordinær» og «hverdagslig» få en overflytting av sine egenskaper, eller essens, fra det andre domenet – eller selv få nye egenskaper igjennom et ritual. Sørensen fordeler dette smittekonseptet på to tidsaspekter; «Forward Contagion» og «Backward Contagion». Den første peker på en overførsel som gjøres aktivt under ritualet, mens den siste allerede skal være gjennomført før ritualet⁵², slik som de tidligere omtalte «enabling rituals» hos McCauley & Lawson: «In forward contagion, the elements start out as separate and are connected at the time of the ritual, whereas in backwards contagion the elements are represented as once connected but separate at the time of the ritual.»⁵³

Figur 3: Kontaminasjon: «Forward contagion» og «Backward contagion»

⁴⁸ Sørensen, Jesper, *A Cognitive Theory of Magic* (California: Rowman Altamira, 2007). 95 – 96

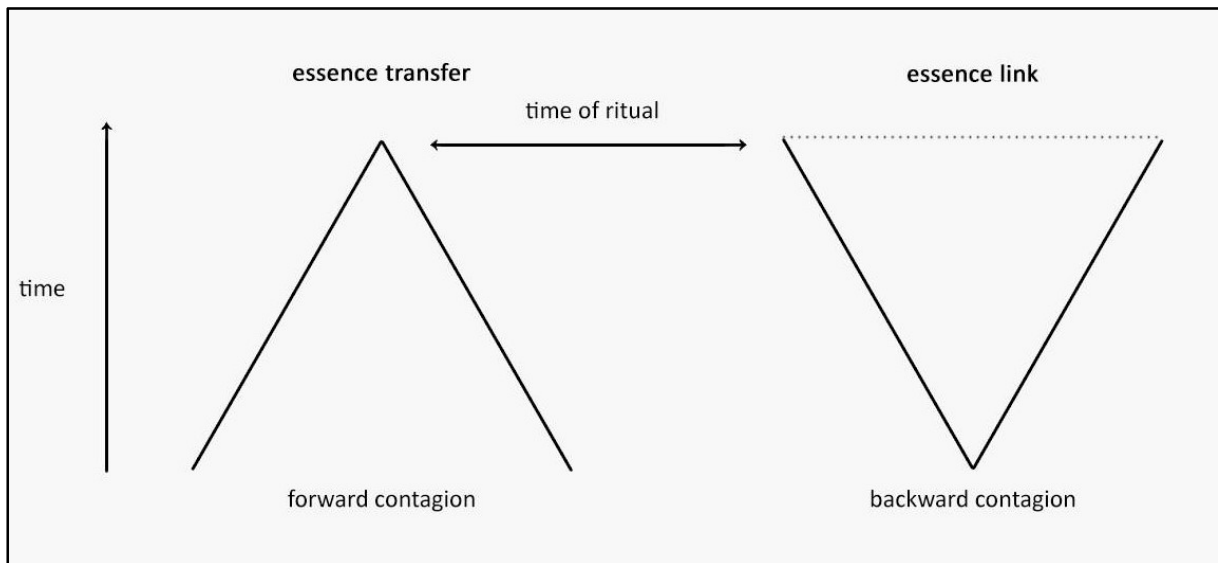
⁴⁹ Frazer, J.G., "The Golden Bough," i *Defining magic: a reader*, red. Bernd-Christian Otto og Michael Stausberg (United Kingdom: Equinox Publishing, 2013). 82

⁵⁰ Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*. 64

⁵¹ Ibid. 95 - 102

⁵² Ibid. 102 – 107

⁵³ Ibid. 103



Figuren er basert på Sørensen's figur 5.2: *Essence transfer and essence-link*⁵⁴

Kontaminasjonen av de ulike domenene kan således overføres både før og under ritualet, men det er ritualstrukturen som muliggjør overføringen av essens og egenskaper. Dette åpner for forståelsen av manipulte gjenstander med endringer i egenskaper som følge av magiske ritualer – en handling som blir ekstremt relevant når hugvendingsmaterialet skal analyseres. Av den grunn er det derfor nødvendig å se *konseptene* som skal analyseres først og fremst som deler av en handlingsstruktur, slik vi finner den i McCauley og Lawsons *Agent Representation System* (ARS), for så å undersøke nærmere overføringen av essens eller egenskaper, både før og innad i ritualet. Sørensen's kontaminasjonsmodeller, særlig «*forward contagion*», blir svært interessant å se i forhold til Boyers *strategiske informasjon*. Dersom en gjenstand allerede har fått endret sine egenskaper, hvordan vil dette påvirke den nye ritualsituasjonen? Mer spesifikt; hvordan vil mottakeren forholde seg til den nye gjenstanden i ritualet, og vil denne inneha en annen funksjon? Den vitale forskjellen ligger i hvorvidt mottakeren vet at deler av ritualet er manipulert, der han eller hun i så fall kan beregne nye intensjoner rundt ritualets agent basert på denne manipulasjonen. Dersom vedkommende ikke er orientert om den nye situasjonen vil intensjonsberegningen mangle en faktor, slik at den intensjon han eller hun tillegger agenten ikke nødvendigvis er korrekt, og dermed kan vise seg å være mindre strategisk tilpasset. Således er det denne konteksten hugvendingsmaterialet må analyseres i; som ritual basert på en handlingsstruktur (ARS), med kontrainuitive konsepter,

⁵⁴ Ibid. 103

og med kontaminert essens enten før eller under ritualet – og hvorvidt dette påvirker forholdet mellom deltakerne basert på tilgang til strategisk informasjon.

2.2 Kognitiv religionsteori på et kulturhistorisk materiale?

Oppfølgingsspørsmålet som må stilles deretter er selvsagt; kan en slik teori brukes på et kulturhistorisk materiale? Kombinasjonen av en kognitiv teoretisk ramme og et folkloristisk kildemateriale er ny, og et naturlig startpunkt er således å merke seg fraværet av sådan orientert forskning innenfor feltet. For å trekke inn den kognitive religionsvitenskapens og antropologiens egne bidrag kan det argumenteres for at disse er relativt nye, og at det på sikt kunne være en mulighet for at disse fikk innpass også i det kulturhistoriske feltet, og at det kun er et spørsmål om tid. Et slikt argument retter seg da mot en antatt tidligere manglende interesse basert på fraværet av slike perspektiver innenfor forskningen – men er det egentlig slik?

2.2.1 Et kognitivt system og et mytisk tankesett

I *Folkloristisk håndbok: begreper - termer* (1984) inkluderer Ronald Grambo følgende om kognitive systemer:

Kognitivt system, det kulturelle filter som vi siler våre inntrykk av omverdenen gjennom eller den kulturelle struktur som hjelper oss til å klassifisere, rangere og tolke opplevelsene. Det er et mønster som skaper orden og konsistens i flommen av inntrykk. Dette systemet er dynamisk, fordi det stadig pågår en integreringsprosess der en får tilføyd ny kunnskap, nye inntrykk og nye verdier. Dette veves inn i det kognitive system. En taler om kognitive kart som er blitt definert som det system av verdiorienteringer eller grunnleggende vurderinger som styrer vår måte å tolke omverdenen på eller vår atferd mot våre medmennesker. Det kognitive mønster er kulturelt betinget.⁵⁵

Grambos definisjon av systemet som et inntrykksfilter kan forstås i sammenheng med Boyers ontologiske kategorier, og disse kognitive kartene har likheter med den strategiske informasjonens fokus på intensjonalitet. Han hevder at dette kognitive systemet er kulturelt betinget, et spørsmål som opptar debatten innenfor feltet også i dag. Der McCauley & Lawson fremhever disse intuitive konseptene basert på prosess-spesifikke moduler i hjernen for universelle, er det også i dag et spørsmål om hvilken rolle dette systemet har, og hvorvidt det

⁵⁵ Grambo, Ronald, *Folkloristisk håndbok: begreper, termer* (Oslo: Universitetsforlaget, 1984). 85

må anses som kulturelt betinget eller ei – et spørsmål som blant annet stilles med Ilkka Pyysiäinenens metodologiske modularitet. Altså er det interessant å se denne definisjonen – utgitt i 1984 – som en progressiv, om mulig lite kjent, forståelse av et felt som ikke fikk noen større oppslutning før på 1990-tallet. Grambos oppfatning av det kulturelle som betingende for det kognitive kan også knyttes opp mot den delen av konseptene som drar slutninger fra allerede lagret informasjon, i betydning av overført informasjon («cultural transmission»), og hvordan dette kan påvirke antagelsene ved spesifikke konsepter. Til tross for manglende forskning med en klar kognitiv teoretisk ramme har altså allikevel det kognitive vært å regne som aktuelt nok til å inkluderes i en slik folkløstiske håndbok, allerede for tre tiår siden.

Tidsmessig kan vi også fra tidligere finne et bidrag til denne type forståelse, her fra Moltke Moes *Det Mytiske Tankesæt* (1888) der han tar for seg bakgrunnen for de irrasjonelle forestillinger han finner i myter og eventyr:

Væsenseiendommelig for myter og for eventyr – likesom for folketro og alt slikt – er den gjennemgaaende strid med alle logikkens og erfaringens lover, en vild endevending av al virkelighet, alt vi vét. [...] Det er alt slikt vi kalder *mytisk*, alt dette irrationelle, som strider mot vor viden og vor opøvede logiske slutning. Hvordan kan saadant opkomme i mennesketanken? Hvorledes skal vi forklare os den aandstilstand som har skapt det?⁵⁶

For Moe er denne «åndstilstand» å finne hos det han kaller for «kulturløse», som ikke klarer å skille mellom fantasi og virkelighet. For disse er det gjennom det billed-sanselige inntrykk at omverdenen fortolkes, hvor ny informasjon sammenlignes med allerede kjente elementer.⁵⁷ Til tross for at han hevder disse «kulturløse» som ureflekterte og irrasjonelle⁵⁸, viser han også at deres fortolkningsmetode er universell – og grunnleggende:

De episke byggestener, billedforestillingerne, er de samme for eventyret og for myten, og oven i kjøpet ganske likeartede med de episke enkeltdrag som møter os i folketro, sagn, viser, gaater, helteedigtning o.l. hos de forskjelligste racer og stammer rundt om i verden. Og dette er en saa eiendommelig, saa omfattende og dyptgripende overensstemmelse, at den hverken kan tydes ut av arv, eller av laan og «kulturpaavirkning» alene. Den maa ha sin egentlige grund i et dybere og mere generelt forhold. Vi staar foran et *sykologisk spørmaal, et fællesmenneskelig syns- og tænkesæt, som er en nødvendig gjennemgangsform i aandsutviklingen*.⁵⁹

⁵⁶Moe, Moltke, "Det Mytiske Tankesæt," i *Folkløstiske klassikere, 1800-1930*, red. Anne Eriksen og Arne Bugge Amundsen (Oslo: Norsk Folkeminnelag/Aschehoug, 1999). 118

⁵⁷ Moe (1999): s. 119 – 120, 123, 127

⁵⁸ Dette bør forstås ved å se en implisitt påvirkning av de teorier om primitivitet og ulike kulturstadier som på den tid skrev seg gjeldende. Moe nevner selv ulike forskere, slik om Edward Taylor, i denne teksten, se side 118.

⁵⁹ Moe (1999): s. 130

Ifølge Moe er det altså en universell tenkemåte vi står ovenfor i slike episke former som eventyr, myter, sagn, folketro o. l. – et universelt tenkesett for irrasjonelle konsepter – som må utredes ved hjelp av psykologi. For å kunne gi en grundig analyse av slike konsepter må det dermed tas i bruk hjelpemidler som kan gi en teoretisk ramme til forholdet mellom slike konsepter og deres universelle menneskelige tankesett – et hjelpemiddel som tar utgangspunkt i menneskelige tankeprosessers organisering og funksjon. I denne konteksten blir altså kognitiv antropologi- og religionsteori svært relevant å bruke på et slik folkloristisk – og nå kulturhistorisk – materiale, også ved hugvending. Men kan vi egentlig overføre en slik teori på et slikt materiale? I *Ritualer: kulturhistoriske studier* (2006) forklarer Arne Bugge Amundsen at kulturhistorisk forskning gjerne tar i bruk nye synsvinkler, men at disse først og fremst er begrenset i form av empiribasert tilpasning, hva teoretiske perspektiver angår.⁶⁰ Dette åpner for nye forskningsmuligheter: «I det hele tatt må det kunne sies at ved å introdusere ritualbegrepet som analytisk redskap har kulturhistorikere åpnet for dimensjoner i et gammelt kildemateriale og gitt muligheter for å se gamle perspektiver i ny empiri.»⁶¹ Med den kognitive religionsteorien vil dette ritualbegrepet igjen utvides, men skaper dette problemer for bruk innenfor en empiribasert disiplin? Som tidligere nevnt er det ikke nødvendig å inkludere det hele kognitive felt – ei heller den komplette teorien utviklet for bruk innenfor religionsvitenskap og antropologi. Målet er derimot å utføre en strukturert tilnærming med en klar teoretisk ramme til et slik materiale – og på denne måten åpne opp for nye perspektiver i gamle kilder. Om også Grambo og Moe allerede var inne på tanken om en slik teoretisk bakgrunn er kanskje nettopp dette argumentet for å ta i bruk en slik tilnærming – og å gjøre den eksplisitt – slik som Amundsen selv uttrykker det: «Da er siktemålet å se noe som eldre forskergenerasjoner ikke har sett i den samme empirien»⁶²

2.3 Metodologisk tilnærming

For å ta i bruk en kognitiv teori på et kulturhistorisk materiale er det nødvendig med et metodisk redskap som reflekterer en slik tilnærming, og som best mulig utnytter den teoretiske modellens struktur, av den grunn vil det i denne oppgaven benyttes kategoribasert fragmentering, representativitet, samt historisk kontekstualisering.

⁶⁰ Amundsen, Arne Bugge, "Kulturhistoriske ritualstudier," i: *Amundsen, Arne Bugge, Bjarne Hodne og Ane Ohrvik (red.)* (2006). 11, 18, 19, 26,

⁶¹ Ibid. 27 – 28

⁶² Ibid. 26

2.3.1 Kategoribasert fragmentering

Ved bruk av *kategoribasert fragmentering* fastsettes først de kategorier det vil identifiseres materiale fra, for deretter å uthente de tilsvarende fragmentene fra tekstene. Denne metoden blir svært nyttig for å se strukturelle likheter ved sammenligning av flere ulike tekster. Den kan således minne om «nærlesning» som også retter seg mot å analysere ulike elementer av tekster, her forklart av Ane Ohrvik:

Historically, the term derives from the critical explanations and interpretations carried out in connection with exegesis of religious texts. In modern uses, the term generally encompasses the vigilant, sustained interpretation of short texts. Close reading is, thus, the act of reading texts attentively. Physically, one can imagine bending one's head over the text in question, letting one's eyes fixate words and characters so that words and signs can form meaning and correlations which enable the reader to carry out an interpretation of the text. Close reading challenges in this manner the reader in two basic tasks that usually follow one another. Firstly, the reader studies the text by observing those facts and details which are of particular interest. Either the totality of the text or specific parts of it – or both – might be in focus, and the reader may be looking for everything from linguistic elements, semantic aspects, structural elements, and cultural references in the text. The next task involves the interpretation of the observations made and the presentation of them in terms of a conclusion. In this process, it is important to ask questions such as *how* and *why* about the observations made in the text. This prevents the facts and details from being merely descriptions in the conclusion, but also an interpretation of the text's content.⁶³

Kategoribasert fragmentering kan derfor lett forveksles med nærlesningens bruk av strukturelle elementer, men skiller seg fra den først og fremst på to punkter; (a) ved allerede gitte kategorier som avgrenser hvilke strukturer det skal hentes elementer av, og som fristilles fra sin ellers narrative kontekst. (b) Kategoribasert fragmentering retter seg mot en større mengde av tekster og bruker fragmenteringsprosessen for å hente ut strukturelle likheter mellom de ulike, heller enn å rette fokuset på det mangfold av variasjoner som kan hentes i det enkelte tekstkorpus. Metoden er således funksjonsbasert, og kan kombineres med en eksplisitt teoretisk tilnærming ved å ordne kategoriene etter denne. I dette tilfellet er det således McCauley & Lawsons *Agent Representation System* som danner grunnlaget for kategoriene «premiss», «instrument» og «kontakt» som vil brukes aktivt i fragmenteringen.

2.3.2 Representativitet og historisk kontekstualisering

Etter å ha fragmentert kildematerialet vil det stå igjen elementer i de tre ulike kategoriene. Disse kan sammenlignes på bakgrunn av antall forekomster, og vise hvilke fragmenter som

⁶³ Ohrvik, Ane, "Conceptualizing Knowledge in Early Modern Norway: A Study of Paratexts in Norwegian Black Books," *Ph.D. avhandling, Universitetet i Oslo* (2012). 26

kan hevdes som mest representative. Ved å se på antall forekomster vil dette kunne gi en pekepinn på hva som er mest gjennomgående, og dermed understreke at de konseptene som velges ut grunnet høyt antall forekomster faktisk er gjennomgående innenfor temaet, slik at analysen ikke baserer seg på enkelttilfeller ved anekdotisk bevisførsel og hevder disse som fremtredende. Formålet med denne metodiske tilnærmingen er således ikke å gjennomføre en statistisk analyse, men heller å synliggjøre tendenser som kan være relevante for videre kvalitative undersøkelser. I denne oppgaven vil bruken av representativitet som metode finne sted i kapitlene om fragmentering, premisser, instrumenter og mottakerkontakt. I tillegg til å undersøke de ulike konseptene i fragmentert form vil det vektlegges at disse også inngår i en større historisk kontekst. Ettersom kildematerialet er avgrenset i tid og rom vil det gis en innføring i de viktigste faktorene som sa seg gjeldende for hugvending i den aktuelle tidsperioden. Målet er å få et innblikk i den historiske konteksten som la både sosiale, juridiske, økonomiske og religiøse rammer rundt praksisen med hugvending. Det vil derfor bli tatt i bruk tidligere forskning gjort på denne tidsperioden der bidragene primært er hentet fra historisk og kulturhistorisk forskning. Disse vil knyttes opp mot hugvending og hvilke motiv og utfordringer individet kunne møte ved bruken av dette. Sammen med fragmenteringen og representativiteten vil vi kunne se de enkelte fragmenter som konsepter, og hvor mye de ulike ble brukt – samtidig som vi også kan forstå hvilke eksterne rammer som påvirket bruken av disse gjennom den samfunnskonteksten som omfattet de potensielle hugvenderne, være seg i reell brukskontekst eller som et narrativt motiv.

3 Kildematerialet

3.1 Systematisk gjennomgang

Grunnlaget for oppgavens kildemateriale er utdrag fra Anton Chr. Bangs *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter* (opprinnelig utgitt 1901/1902, her brukes nyutgivelsen fra 2009, og refereres til som «Bang»), og *Norsk Folkeminnelags skrifter* (refereres til som «NFL»), som er utgivelsesserien til Norsk Folkeminnelag basert på materiale fra Norsk Folkeminnesamling. Til sammen skaper disse en større samling tekster som tar for seg hugvending slik den forekommer i norske svarte bøker, og i de hugvendings-sagn vi finner i det innsamlede narrative tradisjonsmaterialet. I dette kapittelet vil kildegrunnlaget bli presentert, med systematisk gjennomgang for avgrensning av materialet, kildekritiske innvendinger, samt tilføyelser eller korrigeringer i form av nyere forskning.

For å skape et best mulig utgangspunkt for en oppgave basert på strukturelle likheter mellom forskjellige tekster er det nødvendig å skape seg både et avgrenset, men også et omfangsrikt utvalg av tekster. Av den grunn tar kildematerialet i denne undersøkelsen i bruk alle de eksplisitte hugvendingsstykker funnet både hos Bang, samt i NFL frem til utgivelse nr. 118 – en avgrensning gjort av praktiske årsaker, da oversiktsregistrene ikke dekker flere enn disse utgivelsene, og det dessverre ikke har vært tid til å kunne gjennomgå samtlige utgivelser av NFL i denne korte perioden. Tidsavgrensningen legger således begrensninger for hva som kan nyttes som kilder, samtidig som det allikevel åpner for undersøkelser av store mengder av det samme materialet. Til sammen er det funnet 149 ulike hugvendingsstykker som vil bli analysert i denne oppgaven – en størrelsesmessig mengde som er nødvendig for å kunne legitimere representativitet innenfor temaet. For å kunne skape en slik kildebase er det nødvendig å avgrense materialet, slik at det kun er de relevante tekstene som blir inkludert. Dette gjøres igjennom systematisk gjennomgang av materialet, der det både lukes ut bidrag som ikke retter seg mot hugvending, og de med rent narrative påstander om hugvending, men som ikke viser noe til selve utførelsen. Mot-ritualer, der en kan verne seg mot hugvending ble heller ikke inkludert, da tidsbegrensningen krever et sterkt avgrenset materiale. Tilbake står altså de stykker som dreier seg eksplisitt om hugvending og utførelsen av denne type praksis.

3.2 Oversikt over kilder

De neste delkapitlene tar for seg de ulike kildene som har bidratt med utdrag til samlingen av hugvendingsmaterialet, først i Bangs utgivelse, og deretter i Norsk Folkeminnelags utgivelser. Denne oversikten gjelder da altså for det som er oppgavens primærkilder – som er de transkriberte og utgitte utgavene av de manuskriptene vi finner som svartebøker hos Bang, og det muntlige tradisjonsmateriale som ble nedskrevet og senere utgitt av folkeminne-samlerne gjennom Norsk Folkeminnelags skrifter.

3.2.1 Kilder brukt til hugvendingsstykker i Bangs utgivelse

Beskrivelsen av disse er basert på den kildefremstilling som gis i 2009-utgaven av *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter* redigert av Velle Espeland. Utdragene hentet hos Bang karakteriseres først om fremst som oppskrifter på hvordan å utføre hugvending. I alt finner vi 69 forskjellige hugvendingsoppskrifter fordelt på 24 ulike kilder. Ved nyere relevant forskning er dette inkludert ved den aktuelle kilden. Materialet vil bli gjengitt slik de står hos Bang, med sine respektive store og små bokstaver. I likhet med Bang vil de her bli rangert alfabetisk, men like bokstaver vil bli rangert etter hverandre, med stor bokstav foran liten. I parenteser under vises de aktuelle hugvendingsstykkene for hver kilde.

A: Urskog, 1815 (530, 534, 538a, 1155, 168a)

Datert ca. 1815, forsiden lyder *Konst-Bog for Halvor Haneborg 1815*. Antas å være fra Haugrim i Aurskog. I hugvendingsstykkene dateres disse som Urskog 1815. Deler av manuskriptet har blitt publisert i Anders Heyerdahls *Urskogs Beskrivelse* fra 1882, og tilhører Videnskabernes Selskab i Trondheim.⁶⁴

a: Fron, Gbdl., Ca. 1830 (542, 967c)

Datert ca. 1830, men antas å være en avskrift fra en eldre original. Innsendt til Molkte Moe av lærer T. Risdal fra Fron i Gudbrandsdalen. I hugvendingsstykkene dateres disse som Fron (Gbdl) ca. 1830.⁶⁵

c: Flaa, Hallingdal, 1889 (384c)

Samling av overtroiske skikker, formler, trylleråd og folkesagn samlet og nedtegnet av Erik Moen i 1889. Kilden er basert på folkemunne fra Fla i Hallingdal, og var sendt inn til Molkte Moe. Bangs publisering av disse kildene ligner her den typen utgivelse vi finner igjen i den andre kildetypen, der muntlige hugvendings-sagn har blitt nedskrevet, transkribert og utgitt i NFL. I hugvendingsstykket dateres dette som Flaa (Hallingdal), fra 1889.⁶⁶

⁶⁴ Bang, *Norske hexeformularer og magiske oppskrifter*. II

⁶⁵ Ibid. XXVII

⁶⁶ Ibid. XXVII

e: Jeløya, Rygge, ca. 1805 - 1815 (467b, 470, 542, 676, 677, 967e)

Funnet på gården Aas på Jeløen (Rygge, Østfold) i 1893, antas å være skrevet av faren til gårdbrukeren Anders Nilsen Aas, hvis Registreringsforretning førte til oppdagelsen av boken. Av Bang anslås datering ca. 1780, Jeløen (Rygge).⁶⁷ I sin masteroppgave fra 2012 har Åmund Norum Resløkken datert boken på nytt på bakgrunn av vannmerkeidentifikasjon. Resløkken kunne i likhet med Garsteins redatering av Vinjeboka i 1993 (se kilde S) spore vannmerkene på papiret i Jeløyboka sider tilbake til deres opphavssted, i dette tilfellet papirmøllen Bentze Brug. Resløkken belager sin analyse på H. M. Fiskaas avhandling⁶⁸ om papirbaserte vannmerker i perioden 1695 – 1875 (1978), der han identifiserer vannmerkene i Jeløyboka som tilsvarende Fiskaas vannmerke nr. 194. Ifølge Fiskaa var dette papiret i allment salg mellom 1800 – 1806, og Resløkken trekker derav den konklusjon at Jeløyboka må være skrevet etter denne tidsperioden, hvilket gjør Bangs 1780-datering umulig. Videre fremhever han det han anser som bokmerker, funnet i boka, hvilket er små papirbiter som inneholder bruddstykker av det som kan forstås som en kontrakt eller avtale, og påskrevet året 1832. Slik plasserer han produksjonen av Jeløyboka i tidsrommet 1800 – 1832⁶⁹, mens hans i en senere artikkel foreslår at boken kan være påbegynt i første eller andre tiår av 1800-tallet.⁷⁰ Dateringen blir derfor anslått ca. 1805 – 1815, Jeløya (Rygge).

F: Tinn, ca. 1650 (542)

Funnet våren 1868 på gården Haukaas i Tinn, under rivingen av et gammelt våningshus. Håndskriften skal ifølge Bang vise helt tilbake til tiden omkring 1650, hvilket gjør den eldre enn de fleste andre svartebøkene som danner kildegrunnlaget for hugvendingsstykkene, med unntak av Vinjeboka (se kilde S). Innholdet antyder at brukeren har vært latinlærd, og at en prest ved navn Nils Nilsson har vært mottaker for en av formlene i boka. Bang foreslår at bokas opphavsmann også kunne vært prest, henholdsvis i Tinn i annen del av 1600-tallet, men holder fast på at det ikke finnes noen sikre kilder til dette. I hugvendingsstykkene får denne dateringen Tinn, ca. 1650.⁷¹

f: Aal, Hallingdal, ca. 1800 (431)

Tilhører en samling formler, eid av distriktslegen C. Rømkke fra Aal i Hallingdal. Hugvendingstykke 542 tilhører det Bang har kalt for «f No. 2.» som er to små blader av det som sannsynligvis opprinnelig har vært et tinglest dokument, med bruddstykker av det som kan oppfattes som et økonomisk oppgjør. Ifølge Bang er bladene optegnet omkring 1800. I hugvendingsstykkene blir dette altså datert som Aal (Hallingdal) fra ca. 1800.⁷²

⁶⁷ Ibid. XXVIII - XXXI

⁶⁸ Det er her usikkert om Resløkken har vært inspirert av Garstein eller selv har kommet frem til Fiskaas vannmerker, da det ikke er noen referanser til Garsteins vannmerkedatering av Vinjeboka fra 1993 i Resløkkens masteroppgave i 2012.

⁶⁹ Resløkken, Åmund Norum, "Da Lucifers lenke ble Åsamøyens bånd: om endring av forståelsen av magiske kunster fra bruk til forskningsobjekt, sett gjennom en svartebok fra Jeløya (NFS MM 106 I)" (Masteroppgave, Universitetet i Oslo, 2012). 47 – 50

⁷⁰ ""Svarteboka" - En ældgammel skreven bog fra det 13. aarhundre. Forhandlinger om opprinnelse og forfatterskap," i *"En vild endevending av al virkelighet". Norsk Folkeminnesamling i hundre år*, red. Line Esborg og Dirk Johannsen (Oslo: Novus forlag, 2014). 198

⁷¹ Bang, *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. III – VII

⁷² Ibid. XXXI – XXXII

K: Gausdal, 1880 (384b, 475, 538a, 838)

Hefte tilhørende Moltke Moe, skrevet av lærer O. Aasmundstad i Gausdal i 1880 som inneholder sagn og avskrifter av noen formler, dels fra originaler funnet i Skaabu i Kvikne (Fron, Gbdl), og dels opptegnet fra muntlig i Vaage, Gausdal og Kvikne (Fron). I hugvendingsstykkene blir disse datert til Gausdal, 1880.⁷³

N: Skaabu, Fron, Gbdl., ca. 1800 (468, 494, 518a, 518b, 538a, 802a, 1168d)

Hefte innsendt til Moltke Moe av lærer T. F. Risdal, skal ha tilhørt S. Kongslie fra Skaabu, Kvikne Annex til Fron (Gbdl.), er skrevet omlag 1800. Manuskriptet antas å være avskrift av en eldre original, og på forsiden leses følgende: *Et udtog af Cyphrianus Og den Jødiske Cabel Samt Necenoman tien Og Danomenotegien og Gøeteon. Inde hal den de Matematemaetis: Cyma: Exper et udtog af den Ceremoenalske Magie og Theuogien og indhaldende det som nu bliver her at Finde.* I hugvendingsstykkene dateres disse til Skaabu (Fron, Gbdl.), ca. 1800.⁷⁴

N*: Gausdal, 1880 (468, 494, 518a, 518b, 538a, 1168d)

Hefte innsendt til Moltke Moe av lærer O. Aasmundstad i 1880, anses som et samlerverk. Først avskrift av «Den Jødiske Cabel» (se kilde N), deretter avskrift av enkelte formler fra kilde M (NB: kilde M er utelukket her da den ikke er opphav til noen av hugvendings-stykkene). Til slutt har han satt inn formler hørt fra folk i Valdres, Gausdal og Kvikne (Fron) I hugvendingsstykkene er disse datert til Gausdal, 1880.⁷⁵

NN: Eker, ca. 1800 (388, 518a, 534, 538a, 802a, 802b, 967b, 1124, 1506)

Manuskript tilsendt Bang av lærer M. A. Winsvold i Sandvær. Antas å være fra Eker, og skrevet omlag 1800. Innholdet er todelt, der første del er «Den jødiske Cabal», mens del to er «Cyprianus Frikonst». I hugvendingsstykkene dateres disse til Eker, ca. 1800.⁷⁶

NN*: Eker, ca. 1850 (388, 518a, 518b, 534, 538a, 542, 802a, 802b, 967b, 1124, 1506)

I likhet med kilde NN er NN* tilsendt av lærer M. A. Windsvold, og skal være skrevet av Anders Olsen Liverud, som i 1850-årene var lærer på Eker. Innholdet i NN* er i stor grad avskrift av NN, men med ulik grad av omarbeidelse samt nyttilførsel av stoff – noe Bang anser som uheldig, ettersom han mener Windsvold ikke har forstått, og delvis misforstått mye av innholdet. I hugvendingsstykkene dateres disse til Eker, ca. 1850.⁷⁷

P: Storelvedal, ca. 1830 (967c, 1168b)

Gitt til Storaker av Eilert Sundt i 1866, og er i en del av Storakers samlinger. Sundt hadde fått boken fra en dreier og årelater i Trondenes i 1863. Boken er antatt skrevet ca. 1830, og skal ha være tatt med fra Storelvedal som var hjembygda til Trondenesmannen. I hugvendings-stykkene dateres disse til Storelvedal, ca. 1830.⁷⁸

⁷³ Ibid. VIII

⁷⁴ Ibid. X – XI

⁷⁵ Ibid. XI

⁷⁶ Ibid. XI – XIII

⁷⁷ Ibid. XIII – XIV

⁷⁸ Ibid. XV

S: Vinje, 1480 (1128, 1283)

Boka, kjent som Vinjeboka, skal være funnet “under Koret da Winie Kirke ble nedreven i 1796”⁷⁹ ifølge påskriften på dens siste side. Bokens eier skal ha gitt det da påbegynte manuskriptet til en lokal prest, som i sin tur ga det videre til provsten ved kirken i «Ve». Bang anser dette for å være Vinje, og daterer manuskriptet til ca. 1520. Videre foreslår han så at nevnte provst kunne være Rasmus Eriksson.⁸⁰ Oscar Garstein har i sin bok, Vinjeboka, fra 1993 tatt i bruk vannmerker for å datere manuskriptet på nytt. Ifølge ham gir denne metoden et så tilnærmet riktig resultat at det kan sammenlignes med et fingeravtrykk i en kriminalsak, hva gyldighetsgrad angår.⁸¹ Garstein støtter seg til H. M. Fiskaas bok *Papiret og papirhandelen i Norge i eldre tid* (1940), der han identifiserer Vinjebokas syv legg som skrevet på bøtepapir, kjent som senmiddelalderens håndproduserte papir, og som etter 1250 inneholdt fabrikantens eget vannmerke. Disse sporer Garstein tilbake til papir produsert i Frankrike og Luxemburg i perioden 1477 – 1486 for fire (identiske) av totalt fem vannmerker, mens det siste er for fragmentert til å kunne identifiseres.⁸² Videre peker Garstein på at en Broder Helge Staffen blir nevnt i boka, som han finner igjen i et autentisk dokument fra 1487, samt at en tegning av et spansk kortsverd også er å finne i manuskriptet – en sverdtype som kom i bruk fra 1450. Den opprinnelige eieren var sannsynligvis Hans Larensen, katolsk sogneprest i Seljord fra 1480, deretter i Lårdal, og til slutt i Vinje fra 1492 hevder han. Til slutt vektlegger Garstein at bokens Mariahymner fra Ve i Skåne, og at disse må ha vært nedskrevet før dro derifra. Av dette konkluderer han at Vinjeboka må ha vært skrevet før 1480, men etter 1477, hvor han setter det nye dateringen til 1480⁸³ - som også videreføres til hugvendingsstykkene.

T: Moland, Telemark, ca. 1800 (837a)

Manuskript fra Moland i Telemark, skal ha tilhørt en «berytet Mand» som ifølge bygda brukte den i negativ forstand. Sogneprest F. C. Mülertz fikk tak i boken, og hans datter ga den videre til Bang. Håndskriften anslås til ca. 1800, og bokas overskrifter er gjennomgående skrevet med rødt blekk for å ligne blod.⁸⁴ I hugvendingsstykkene dateres denne som Moland (Telemark), ca. 1800.

U: ukjent sted, ca. 1790 (374, 379, 384a, 384d, 385, 389, 525, 538b, 540, 571, 856, 967d, 1116, 1123, 1129, 1132, 1154, 1156, 1284, 1347, 1348, 1351, 1494)

Manuskriptet tilhører Kristiania Universitetsbibliotek, og er nedtegnet av to ulike hender. Ifølge Bang har begge bidragsytere manglende forståelse for latin, hvilket resulterer i en rekke grove feil ved oversettelser. I tillegg har den siste manglende begrep om norsk bruk av kjønn og flertallsformer, bruker ä og ü, og har oppført en tysk oppskrift på bokens siste blad. Bang trekker derav den konklusjon at bidragsyter nummer to må være en tysker som har oppholdt seg i Norge over lengre tid, og at i samsvar med kilde U* har begge bidragsytere tilhørt militære kretser. På bakpermens indre side står det skrevet «8. Oct. 1790», men videre gis det ingen

⁷⁹ Ibid. XV

⁸⁰ Ibid. XVI

⁸¹ Garstein, Oskar, *Vinjeboka: den eldste svartebok fra norsk middelalder* (Oslo: Solum Forlag, 1993). 14 – 15

⁸² Ibid. 15 – 17

⁸³ Ibid. 16, 21 – 23

⁸⁴ Bang, *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. XVI – XVII

stedsspesifisering.⁸⁵ Kilde U er det manuskriptet med flest hugvendingsstykker som vi finner hos Bang. I hugvendingsstykkene blir disse datert til «?», ca. 1790.

W: Hadeland, 1793 (837a)

Manuskriptet tilhører Hammers samling i Trondhjems Videnskabsselskabs Bibliothek, og begynner på femte side med tittelen: «Cyprianus eller Swart-Bogen med Anmerkinger til Oplysning anførte og tilsatte af C. Hammer. Melbostad i Gran Sogn d. 17. April 1793».⁸⁶ Bladene er nedtegnet med formler på annenhver side, mens Hammer skal ha skrevet ned forklaringer og litteraturhenvisninger på de ledige sidene. Innholdet er delvis svenskpreget, noe Bang foreslår kan være resultatet av svensk innførsel. I slutten av boka meddeler Hammer tre oppskrifter som skal være fra en annen svartebok, hos Bang kategorisert som kilde W*. I hugvendingsstykkene er denne datert som Hadeland 1793.⁸⁷

Y: Bø, Vesteraal, ca. 1770 (530, 693, 854, 855, 864, 867)

Dette nordligste manuskriptet i Bangs kilder skal ha blitt funnet under alterkledet ved restaureringen av en kirke i Bø i Vesteraal. Boken tilhører Trondhjems Videnskabsselskab, og er kommet dit via oberstløytnant Ziegler, som igjen har fått den fra Johan Wilse, sønn av sogneprest Nicolai Wilse som virket i Bø i Vesteraal. Ifølge Bang stammer håndskriften fra rundt 1770, men forfatteren har ikke forstått seg på latin da boken skal inneholde en del grammatiske feil. Bang foreslår også at boken kan ha blitt tatt med nordover av en innflytter, men fremholder allikevel Vesteraal som opphavssted for dette manuskriptet.⁸⁸ I hugvendings-stykkene er disse datert til Bø i Vesteraal ca. 1770.

Z: Sandeherred, ca. 1800 (542)

Manuskriptet har tilhørt provst Dr. Fritzner fra Sandeherred, og håndskriften er fra omtrent 1800. Består av 10 blader, der ett av de er skrevet av en annen bidragsyter.⁸⁹ I hugvendings-stykkene er denne datert som Sandeherred ca. 1800.

Æ: Borge, ca. 1735 (456, 467a, 967d, 1039, 1154, 1168c)

På tittelbladet angis forfatter og datering som «Sammen skrefven af Ulrick Christian Heide, Næss gaard den 12. Mai 1772». En senere bidragsyter har tilføyet «O. I. Møller», og overstrøket årstallet 1632, for deretter å skrive 1732 under.⁹⁰ Bang forteller at boken ifølge et sagn skal være produsert av en militær, men ser det for sannsynlig at Heide ikke har vært «den bekjendte Oberst» som han plasserer i russisk militærtjeneste på dette tidspunktet. Han hevder at det heller var den Heide som var adjutant hos general Sehested, og at dette er koblingen for hans opphold på Næs herregård det aktuelle året.⁹¹ Arne Bugge Amundsen har rettet kritikk mot Bangs gjengivelse av svarteboken fra Borge der han påpeker flere feil, både i redigering og misforståelse av manuskriptets innhold:

⁸⁵ Ibid. XVII – XVIII

⁸⁶ Ibid. XXI – XXIII

⁸⁷ Ibid. XXI – XXIII

⁸⁸ Ibid. XXIII – XXIV

⁸⁹ Ibid. XXIV

⁹⁰ Ibid. XXV

⁹¹ Ibid. XXIV – XXVI

«Tidligere er de fleste formlene gjengitt spredt omkring i biskop *A. Chr. Bangs* store «Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter» (1901-02), men Bang har utelatt flere formler, gjengitt dem i nyere tids sprogdrakt, delvis lest dem feil, og ved oppstykkningen gjort det umulig å få noe helhetsinntrykk av denne svarteboken.»⁹² En slik redigering, lignende den Bang selv fortviler over hos andre (se kilde NN*, U og Y) er svært beklagelig skulle det vise seg at den har fjernet materiale av betydning for videre analyse av svarteboken. Men dette skaper ikke et større problem for denne oppgaven, som heller retter søkelyset mot et avgrenset tematisk innhold. Mer interessant er derimot Amundsens argument om forbindelsen til Fredrikshald (nåværende Halden), der byens navn står påført på 3. omslagsside. Dette hevder han kan forstås i retning av nettopp «den bekjendte Oberst» Heide som forfatteren av boka, og at Næs gård kan ha vært tilføyet under oberstens opphold her. Heide skal fra ca. 1770 ha bodd i Asak (Fredrikshald), der han også skal være begravet.⁹³ I hugvendingssstykkene vil allikevel disse dateres til Borge, ca. 1735.

Ø: Ørskog, ca. 1830 (675)

Skrevet ca. 1830 av gårdbruker i Ørskog og stortingsmann Ole Rasmussen Sollied. Tilhørende etterkommeren direktør O.G. Sollied. Første siden innledes med tittelen «Cyprianus». I hugvendingssstykkene dateres denne til Ørskog ca. 1830.

Bang har også benyttet seg av andre kilder, slik vi kan se i fire tilfeller av hugvendingssstykkene:

1) Opptegnet etter folkemunne i Valle i Sætersdal av Jørgen Moe (539)

Denne kilde kan i større grad sammenlignes med oppgavens andre kildetype, hugvendingss-sagnene i NFL, enn manuskriptene hos Bang. Hugvendingssstykket blir allikevel stående her ettersom kilden er å finne hos Bang og ikke i NFL.

2) Strøms Søndmørs Beskrivelse I, side 109 (614)

Her har Bang tatt i bruk den topografisk-historiske litteraturen som ble produsert i Norge. *Physisk og oekonomisk beskrivelse over Søndmørs fogderie (1762-69)* var i sin samtid en velansett topografisk beskrivelse, skrevet av Hans Strøm. Bang har henvist til side 109 i Søndmørs Beskrivelse, i den digitaliserte versjonen (printet 1906) er derimot informasjonen om hugvendingssgresset å finne på side 150 – 151, registrert som «Orchis bulbis palmatis patentibus, nectarii cornu germinibus brevior». ⁹⁴ Hans Strøm var fra 1750 kapellan i Borgund, sogneprest i Volda i 1764, samt i Eker fra 1779.⁹⁵ Således kan dette forstås som en tredje type kilde, skrevet av en autoritetsperson om deler av en bygdekultur som han ikke nødvendigvis tok del i på samme måte som subjektene for hans besvarelse. Med tanke på materialet får ikke dette noen større konsekvens da det kun er snakk om ett enkelt hugvendingssstykke.

⁹² Amundsen, Arne Bugge, "Svarteboken fra Borge," red. (Sarpsborg: Sarpsborg: Borgarsyssel Museum, 1987). 15

⁹³ Ibid. 17 – 19

⁹⁴ Strøm, Hans, *Physisk og oekonomisk beskrivelse over fogderiet Søndmør: beliggende i Bergens stift i Norge*, vol. 1 (Søndmørspostens bogtrykkeri, 1906).

⁹⁵ Walløe, Lars, "Hans Strøm," https://nbl.snl.no/Hans_Str%C3%B8m.

3) Nicolaisens Nordlands Fortid, side 16 (615)

Omhandler også elskovsgress, i dette tilfelle *Orchis Maculata*. *Fra Nordlands Fortid 1. Sagn og historie* (1889) tar for seg overtro i Nordland, og hvor denne var å finne i gjenstander og naturen.⁹⁶ Boka er skrevet av den norske arkeologen Olaus Martens Nicolaissen, som gjorde arkeologiske undersøkelser i Nord-Norge, og samlet inn folketradisjoner fra fylket.⁹⁷ Som kildetype kan *Fra Nordlands Fortid* således minne om Strøms Søndmørs beskrivelse, satt til slutten av 1800-tallet og produsert av en akademiker.

4) N. Hertzberg i Budstikken for 1821, VII, side 343 fg. (836)

Budstikken var en avis, som utkom i periodene 1809 – 1814, 1817 – 1829, 1830 – 1834, og 1859 – 1861. I perioden 1817 – 1829, der Hertzbergs bidrag er hentet fra fungerte avisen mer som et ukeblad med en stor andel av historisk og økonomisk relatert innhold.⁹⁸ Niels Hertzberg var sogneprest i Kvinnherad, Kinsarvik og Ullensvang, og deretter prost i Hardanger og Voss.⁹⁹ Hertzberg var en god belest mann, og i Budstikken skrev han flere entografiske innlegg.¹⁰⁰ Innelegget fra avisen Budstikken kan således regnes som den en fjerde kildetype hos Bang, men i likhet med Søndmørs beskrivelse og *Fra Nordlands Fortid* utgjør heller ikke denne differansen noen større betydning for materialet som helhet da Bang også her kun har hentet ett hugvendingssykke.

3.2.2 Kildekritiske innvendinger til Bangs utgivelse

Et viktig spørsmål er hvor pålitelige disse kildene er. Bang har gjennom årenes løp høstet mye kritikk, blant annet for feiltolkning og å muligens ha skrevet om deler av materialet han samlet inn.¹⁰¹ For Bang selv var det primært det å fjerne siste rest av overtroen i folket han søkte å oppnå ved å publisere disse magiske forestillingene.¹⁰² I lys av dette kan en stille spørsmål ved hvorvidt det intensjonelt var like nødvendig å skulle gjengi alt materialet i sin originale forfatning – for ingen skulle jo forsøksvis bruke dette – og en bevisst omgjøring ville jo således hypotetisk sørge for at de oppskriftene som ble publisert ikke lenger var funksjonelle. Som tradisjonsverk blir denne tilnærmingen vanskeligere, der flere kritikere har påpekt feil som gjør det utfordrende å analysere tradisjonen – i denne oppgaven vil de feil som foreligger hos Bang bli korrigert i henhold til nyere forskning. Samtidig er den omskrivningen han beskyldes for primært gjeldende for mer eksplisitt religiøse karakterer¹⁰³ –

⁹⁶ Nicolaissen, Olaus, *Fra Nordlands fortid: Sagn og historie* (Kristiania: Cammermeyer, 1889).

⁹⁷ Solberg, Bergljot, "Olaus Martens Nicolaissen," https://snl.no/Olaus_Martens_Nicolaissen.

⁹⁸ "Budstikken – avis," Store Norske Leksikon, <https://snl.no/Budstikken/avis>.

⁹⁹ Amundsen, Arne Bugge, "Niels Hertzberg," Store Norske Leksikon, https://nbl.snl.no/Niels_Hertzberg.

¹⁰⁰ "Nils Hertzberg," Digitalt Fortalt, <http://digitaltfortalt.no/things/nils-hertzberg/H-DF/DF.697>.

¹⁰¹ Dette vil påpekes på hver enkelt av de utdragene fra Bang som publiseres senere i dette kapittelet.

¹⁰² Bang, *Norske hexeformularer og magiske oppskrifter*. XXXXI – XXXXII

¹⁰³ Ibid. [8], [24]

elementer som i hovedsak ikke spesifikt inngår i hugvendingsmaterialet.¹⁰⁴ Altså minsker risikoen for slike ombyttinger i dette avgrensede materialet, og til tross for noen få mulige feiltagelser, samt korrigeringer og supplerer gitt av nyere forskning, er det mest vitale at hugvendingen hovedsakelig forholder seg relativt likt. Derav vil det argumenteres for at kildematerialet må finne sitt utgangspunkt et sted uansett, og da er Bangs bidrag som en tilgjengelig samling av en større mengde tekster som inneholder temaet hugvending å anse for adekvat.

3.2.3 Manuskripter som skriftlige kilder

Ane Ohrvik definerer manuskripter ved at de først og fremst er håndskrevne, og at de deretter kan brukes som betegnelse på alt fra enkelte sider til større samlinger. De kan forstås som bøker, hevder hun, ettersom de var lagt med tanke på bokproduksjon, og fordi de ble ansett som bøker av de som laget og tok dem i bruk. Ikke minst ble de også eksplisitt kalt for bøker.¹⁰⁵ Svartebøkene, som her tas i bruk som kildemateriale er slike manuskripter der en kan finne innhold av magisk karakter. Utdragene som tas i bruk er hentet fra flere forskjellige norske svartebøker, som igjen er samlet i Anton Chr. Bangs *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter* (2009). Det er altså flere ulike bidragsytere til dette materialet, og bidragene har blitt skrevet til ulik tid. Det er derfor viktig å påpeke at de forhold som omhandler forfatterskap og spesifikk analyse av de enkelte manuskripter ikke vil finne sted i denne oppgaven utover det som er nevnt i kildene ovenfor. Det er derimot mengden av materialet, og den påfølgende strukturen som analyseres i utdragene som er vektlagt her. Ohrvik har en lignende avgrensing i sin avhandling om norske svartebøker:

Since establishing records of provenance is a time-consuming assignment, I have not prioritized this element in my study. It would have required more detailed studies of particular manuscripts at the expense of the broader scope I have chosen. Additionally, it implies an explicit focus on the relationship between the writer and the text, whereas my emphasis is on the material and textual features of the manuscripts.¹⁰⁶

Der Ohrvik vektlegger de materielle og tekstuelle elementene flyttes fokuset i hugvendingsmaterialet over på de underliggende strukturelle likhetene som kan identifiseres i dette

¹⁰⁴ Se vedlegg I og II for fullstendig fragmentering av samtlige 149 hugvendingsstykker.

¹⁰⁵ Ohrvik, "Conceptualizing Knowledge in Early Modern Norway." 15

¹⁰⁶ Ibid. 40

tematisk avgrensede materialet. Til tross for dette er det selvfølgelig viktig å inkludere datering av materialet til en viss grad, hvilket også er gjort i kildene ovenfor. Tidsmessig finner vi hugvendingsmaterialet i manuskripter fra 1480, 1650, 1735, 1770, 1793, 1800 (fem stykk), 1805-1815, 1815, og 1830 (tre stykk). I tillegg har Bang inkludert fire samlingskilder, satt til 1850, 1880 (to stykk), og 1889. Disse fire siste er sammensatt av avskrifter fra tidligere kilder og nyere tilført stoff samlet inn fra folkemunne. Også fra folkemunne har Bang tatt i bruk Jørgen Moes innsamling fra Sætersdal, i tillegg til skriftlig materiale produsert i Strøms topografiske beskrivelse av Søndmøre fra andre halvdel av 1700-tallet, Hertzbergs innlegg i tidsskriftet Budstikken fra første halvdel av 1800-tallet, samt boka Nordlands historie fra samme århundres to siste tiår.

Utenom den tidligere forskning som er nevnt er det dessverre ikke mulig å tilskrive eksakt eierforhold til alle disse bidragene, og det samfunnslag som disse stammer fra. Oppgaven vil derfor ta utgangspunkt i den tendens som er påpekt i henhold til stilmessig kvalitet i svarteboekene, som tyder på en skifte fra velskrevne til mindre rettskrevne manuskripter fra slutten av 1700-tallet og utover 1800-tallet, der de går fra de øvriges rekke til å tas i bruk av lavere samfunnslag, slik som for eksempel bønder og husmenn.¹⁰⁷ Ettersom hugvendingsmaterialet tar i bruk flest kilder fra slutten av 1700-tallet og 1800-tallet er det naturlig å ta utgangspunkt i disse som hovedgruppen for bruk. Ohrvik har også påpekt de indikasjoner om at produksjonen av slike bøker hadde en sterkere tilknytning til mer landlige strøk, selv om dette ikke kan konstateres.¹⁰⁸ Dette gjør det allikevel interessant å se hugvendingen i forbindelse med de lokalsamfunn der bønder og husmenn hadde sitt virke, og der det således kan antas at hugvendingen i sin historiske kontekst kan ha funnet sted. Hvorvidt manuskriptene er skrevet med en annen intensjon i henhold til bruk er umulig å vite, og oppgaven vil derfor bare forholde seg til tekstens eksplisitte innhold, der de utdrag som blir presentert anses som oppskrifter på hvordan å oppnå den effekten som kaltes for hugvending.

3.2.4 Kilder brukt til hugvendingssagn i NFLs utgivelser

Kildene her er utgivelsene av innsamlet tradisjonsmateriale i Norsk Folkeminnesamling, publisert i Norsk Folkeminnelags bokserie *Norsk Folkeminnelags skrifter* (NFL). I denne oversikten er kun de bøkene som inneholder hugvendingssagn tatt med. Boknummeret, slik

¹⁰⁷ Ibid. 59 – 60

¹⁰⁸ Ibid. 58

det står etter «NFL» viser til hvilket nummer boken har i utgivelsesserien, mens tallene i parentes viser til sidetall. Der det finnes flere hugvendingssagn på en side vil sidetallene få tilføyet en bokstav som viser til alfabetisk rekkefølge på den aktuelle siden. Etter sidetallene vises innsamlingsstedet der dette er oppgitt. I de tilfeller spesifikt innsamlingssted ikke er oppgitt vil sted bli angitt som uspesifisert innenfor bokens geografiske ramme.

NFL 6: Peter Lunde: *Kynnehuset. Vestegdske folkeminne*. Samlet 1920 i Vest-Agder. Utgitt 1924 Kristiania. (3a Bjelland, 3b Fjotland, 3c Fjotland, 74f uspesifisert Vest-Agder)

NFL 9: Moltke Moe: *Folkeminne frå Bøherad*. Samlet i 1880-årene i Bøherad. Utgitt 1924 i Oslo [sic]. (99 Bøherad)

NFL 18: Johan Theodor Storaker: *Naturriggerne i den norske folketro*. (Storakers Samlinger 4, samlet før 1872, ulike steder). Redigert av Nils Lid. Utgitt 1928 Oslo. (59 Strøm, 149 Solør, 254 Buskerud, 262 Helgeland)

NFL 19: Knut Strompdal: *Gamalt frå Helgeland [1]*. Samlet fra 1923 i Helgeland. Utgitt 1929 i Oslo. (71 Velfjord)

NFL 21: Kjetil A. Flatin: *Tussar og trolldom*. Ved Tov Flatin. Samlet 1912 – 1913 i Seljord. Utgitt 1930 i Oslo. (97 Seljord, 109 Seljord, 119f Seljord)

NFL 22: Tore Bergstøl: *Atterljom. Folkeminne fraa smaadalane kring Lindesnes 2*. Samlet: uspesifisert, utgitt 1930 i Oslo. (22 Lindesnes)

NFL 23: Halldor O. Opedal: *Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger I*. Samlet: uspesifisert, utgitt 1930 i Oslo. (126a Odda, 126b Odda, 126c Odda, 127a Odda, 127f Odda, 128a Odda, 128b Odda, 129a Odda, 129b Eidfjord, 129f Kinsarvik, 130a Odda, 130b Odda, 130c Ullensvik, 130d Odda, 130f Odda)

NFL 25: Anton Røstad: *Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal*. Samlet: uspesifisert, utgitt 1931 i Oslo. (26 Verdal)

NFL 26: Torkell Mauland: *Folkeminne fraa Rogaland*. Andre bandet. Samlet: uspesifisert, utgitt 1931 i Oslo. (33f uspesifisert Rogaland, 34f uspesifisert Rogaland)

NFL 28: Johan Theodor Storaker: *Sygdom og forgjørelse i den norske folketro*. (Storakers Saml. 5, samlet før 1872, ulike steder) Redigert av Nils Lid. Utgitt 1932 i Oslo. (122a Ofoten, 122b Vanelven, 122c Søgne, 122d Mandal)

NFL 32: Halldor O. Opedal: *Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 2*. Samlet: uspesifisert, utgitt 1934 i Oslo. (137a Kinsarvik, 137b Ulvik, 137c Ullensvang, 137d Eidfjord, 137e Strandebarm, 138a Kvam, 138b Ulvik, 138c Ullensvang, 138d Eidfjord, 138e Ullensvang, 138f Eidfjord, 139a Ullensvang, 139b Odda)

NFL 36: Knut Hermundstad: *Gamletidi talar. Gamal Valdreskultur 1*. Samlet: uspesifisert, i Valdres, utgitt 1936 i Oslo. (27a uspesifisert Valdres, 27b uspesifisert Valdres, 166f uspesifisert Valdres, 167 uspesifisert Valdres)

NFL 39: Ruth Hult: *Østfoldminne*. Samlet 1934 i Østfold, utgitt 1937 i Oslo. (44a Hvaler, 44b Idd, 44c Idd)

NFL 40: Knut Strompdal: *Gamalt frå Helgeland 2*. Samlet: uspesifisert, utgitt 1938 i Oslo. (46a Vefsn, 46b Korgen)

NFL 45: Knut Hermundstad: *Bondeliv. Samrøder og song etter Ragndi Moen. Gamal Valdres-kultur 2*. Samlet: uspesifisert, i Valdres, utgitt 1940 i Oslo. (68 Nord-Aurdal)

NFL 48: Magne Aurom: *Liv og lagnad. Folkeminne frå Sør-Odal*. Samlet 1932 – 1942 i Sør-Odal, utgitt 1942 i Oslo. (60 uspesifisert Sør-Odal)

NFL 59: K. Weel Engebretsen og Erling Johansen: *Sagn fra Østfold*. Samlet: uspesifisert i Østfold, utgitt 1947 i Oslo. (88 Torsnes)

NFL 65: Knut Hermundstad: *Ættararv. Gamal Valdreskultur 4*. Samlet: uspesifisert i Valdres, utgitt 1950 i Oslo. (54 Vang)

NFL 67: Halldor O. Opedal: *Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 7*. Samlet etter 1920 i Hardanger, utgitt 1951 i Oslo. (272a Ullensvang, 272b Ullensvang)

NFL 78: Louise Storm Borchgrevink: *Frå ei anna tid. Folkeminne frå Nordfjord*. Samlet 1953 i Nordfjord, utgitt 1956 i Oslo. (23 Hyen)

NFL 83: Edvard Grimstad: *Etter gamalt. Folkeminne frå Gudbrandsdalen 4*. Samlet: uspesifisert, i Gudbrandsdalen, utgitt 1959 i Oslo. (118 uspesifisert Gudbrandsdalen)

NFL 87: Jens Haukdal: *I skreddartimen. Folkeminne frå Gauldalsbygdene*. Samlet: uspesifisert, utgitt 1961 i Oslo. (113a uspesifisert Gauldalsbygdene, 113b uspesifisert Gauldalsbygdene)

NFL 103: Peter Lunde: *Folkeminne frå Søgne*. Samlet 1919 i Søgne, utgitt 1969 Oslo. (17a Søgne, 17b Søgne 17c Søgne)

NFL 105: Arthur Brox: *Folkeminne frå Ytre Senja [I]*. Samlet 1924 – 1961 i Ytre Senja, utgitt 1972 i Oslo. (85a uspesifisert Ytre Senja, 85b uspesifisert Ytre Senja, 85c uspesifisert Ytre Senja)

3.2.5 Kildekritiske innvendinger til NFLs utgivelser

En kildekritisk tilnærming er også nødvendig for dette materialet, hentet fra Norsk Folkeminnelags Skrifter (NFL) – utgivelsesserien publisert av Norsk Folkeminnelag på bakgrunn av innsamlet materiale i Norsk Folkeminnesamling. Allerede her fremtrer et problem, i form av den selektive redigeringen som vil ha funnet sted i prosessen fra materialutvalget i sin helhet, til den trykte publikasjon. Således vil det kunne finnes upublisert materiale i Norsk Folkeminnesamling som omhandler hugvending, men som ikke kommer med i denne undersøkelsen. Men NFL er basert på det allerede innsamlede folkeminne-materialet, slik at omgjøringen av de enkelte innsamlinger til utgivelser ikke nødvendigvis har lidd av redigering i større omfang. Norsk Folkeminnelag hadde rollen som den mer nøytrale utgiver, i en desentraliseringsstrid mellom hovedstadens vitenskapeliggjøring og de regionales egenrådighet.¹⁰⁹ Førstnevnte, med Knut Liestøl og Reidar Th. Christiansen i spissen, fremsatte en veileder for innsamling av folkeminnemateriale¹¹⁰ som skulle sikre det forskningsmessige grunnlaget for slik praksis, ved å hevde vitenskapelig legitimitet for denne typen feltarbeid. Veilederen var basert på syv hovedkategorier, igjen fordelt på flere underkategorier, der innsamlingen skulle foregå etter denne innholdsmessige strukturen¹¹¹, her beskrevet av Kyrre Kverndokk:

Ved å la de vitenskapelige ordningsprinsippene virke strukturerende for innsamlingen, skjedde det en ontologisk forskyvning. Det folkloristiske kategorisystemet gikk fra å være et middel for å *beskrive* bestemte uttrykksformer til å bli et middel for å *omforme* de samme uttrykksformene til kulturuttrykk av samme art – det vil si *folkeminner*. Samtidig ble de utsagn og fenomener som falt utenfor kategorisystemet gjort ubetydelige eller til og med usynlige¹¹²

Kverndokk peker her på en tendens til å prioritere og spesielt oppsøke enkelte former for kulturelle uttrykksformer på bekostning av andre, basert på vitenskapelig legitimerede kategoriordninger innenfor et felt hvis funksjon var å ivareta det store mangfold av

¹⁰⁹ Kverndokk, Kyrre, "Norsk Folkeminnesamling," i *"en vild endevending av al virkelighet"*. Norsk Folkeminnesamling i hundre år, red. Line Esborg og Dirk Johannsen (Oslo: Novus forlag, 2014). 21 – 22

¹¹⁰ NFL-utgivelsen av denne er å finne i Christiansen, Reidar Th., *Norske folkeminne. En veiledning for samlere og interesserte*. (Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1925).

¹¹¹ Kverndokk, "Norsk Folkeminnesamling." 23 – 25

¹¹² Ibid. 26 – 27

folkeminner. Kan et slikt innsamlingsarbeid, foretatt på bakgrunn av en veileder, tjene som representativt for folkeminner? Vi kan se dette i sammenheng med en annen type tradisjonsinnsamling, spørrelistene, der skjemaer med spørsmål om ulike temaer ble sendt ut for å kartlegge ymse sider av folketradisjonen. Listene ble tilsendt et landsdekkende nettverk av informanter, som igjen skulle oppgi hvordan lokale skikker og tradisjoner i praksis forholdt seg til disse. Kari Telste har fremhevet hvordan denne formen for kildemateriale må belage seg på et kildekritisk utgangspunkt, hvor det er viktig å se spørrelistene – og svarene – som en konstruert situasjon, der flere metodologiske utfordringer må belyses. Telste tar for seg skjemaet om «Friing og truloving» fra 1937 som var en del av serien *Ord og Sed*, og viser hvordan de svar som ble innhentet ble tolket inn i en kontekst der den folkelige tradisjonen var ansett som ulike uttrykk for en helhetlig felles tankeverden, uten rom for variasjoner ujevnheter.¹¹³ Men spørrelistene var konstruerte, og således konsentrert, rundt forfatterens formuleringer, samtidig som svarene berettet om hvordan ulike praksis ideelt kunne utføres, og ikke nødvendigvis om konkrete tilfeller av slik bruk. Materialet ble tilskrevet status som objektiv kunnskap, der det ble nedskrevet og dokumentert, men ikke tillagt noen videre analytiske undersøkelser i form av teoretiske perspektiver eller lignende tolkninger. Unntaket var den metodologiske rekonstruksjon, der forestillingenes opphav skulle tolkes i lys av, og tilbakeføres til sine røtter¹¹⁴, slik vi også ser med nyere forskning og vektleggingen av en vestlig antikk eller norrøn tradisjonspåvirkning.¹¹⁵ De eksemplene som ble benyttet fikk manifestere seg som allmenne, universelle sannheter, til tross for at disse var utvalgt og tilpasset den situasjonen de ble satt inn i. Et av problemene med materialet var det manglende fokuset på overleveringer av, og endringer i, tradisjonen. I tillegg ble det heller ikke opplyst om hvordan de lokale forholdene i praksis åpnet opp for tilfeller av individuell handlingsfrihet frihet i henhold til de strukturelle begrensninger samfunnet påla. Av den grunn er det viktig å forstå spørrelistenes innhold som bestående av normative beskrivelser, basert på forestillinger om hva som ideelt burde gjøres i spesifikke situasjoner.¹¹⁶ Spørrelistene kan brukes som kildegrunnlag for videre analyse, men dette må altså være med utgangspunkt i en slik kildekritisk reflektert tilnærming til materialet, slik Telste uttrykker det:

Selv om frierskikkene ble samlet inn i en annen tid og for helt andre formål enn våre, begrenser ikke det hvilke spørsmål som kan stilles til dem. [...] Ved å stille spørsmål ved allmenne sannheter som

¹¹³ Telste, Kari, "Frierskikker i "gammel" og "ny" kulturhistorie," *ibid.*, red. Line Esborg og Dirk Johanssen. 130 – 131

¹¹⁴ *Ibid.* 130 – 136

¹¹⁵ Se for eksempel Grambo, *Norske trollformler*. eller Hodne, *Trolldom i Norge*.

¹¹⁶ Telste, "Frierskikker i "gammel" og "ny" kulturhistorie." 132 – 136

beskrivelsene utgir seg for å dokumentere, og med teoretiske og metodiske tilnærminger fra nyere kulturhistorie, kan dette materialet brukes til å oppdage nye historiske sammenhenger.¹¹⁷

Den samme kritikken kan rettes mot prosessen rundt folkeminneinnsamlingen. I NFL finner vi sagn som tillegger den moral som samfunnet ønsket å kommunisere. Samtidig vil det i innsamlingen, slik Kverndokk har påpekt, utvilsomt finnes elementer som har blitt nedprioritert, og som i dag kanskje vil være tapt for andre enn om mulig noen svært få. Men det er tross alt ikke mulig å nedskrive eller dokumentere hver eneste lille detalj av hverdagslivet for hver enkelt person som levde i denne tidsperioden folkeminnesamlerne var så opptatt av å bevare. I NFL er det heller ikke gjengitt performans, men selv hvis dette hadde vært tilfelle ville det fortsatt ikke ha vært mulig å dokumentere samtlige forekomster. Spørsmålet blir nettopp hva som skal dokumenteres, og hvorfor akkurat disse elementene skal prioriteres. Det innsamlede tradisjonsmaterialet, i likhet med spørrelistene, må således forstås som en *del* av den virkeligheten som formet den aktuelle tidsperioden som helhet, selv om det materialet vi bygger hele vår oppfatning av denne perioden på i dag kun er denne skriftlig overleverte delen. Det vil følgelig aldri være mulig å kunne gi et fullstendig bilde av en svunnen tid gitt på bakgrunn av et slikt innsamlet materiale, men vi kan allikevel benytte oss av dette materialet for å forstå aspekter av en slik historisk virkelighet. Det samme kan sies om å ta i bruk Norsk Folkeminnelags skrifter kontra Norsk Folkeminnesamlings originale arkivmateriale. Optimalt sett ville analysen av hugvending vært basert på originalmanuskripter og førstehåndsundersøkelser av disse primærkildene, men når dette ikke lar seg gjøre vil det allikevel være nyttig å ta i bruk de transkriberte og publiserte utgavene av dette materialet – hvilket tidsavgrensningen tillater å gjennomføre i praksis. Argumentet kan også trekkes enda lenger, og hevde at det aller beste ville vært å ha gjort et eget feltarbeid, men dette utelukkes igjen av en annen type tidsbegrensning, slik at den gjenstående muligheten for en slik undersøkelse av hugvending må basere seg på skriftlig overleverte kilder – slik at materialet igjen åpner for å se nye perspektiver gjennom gammel empiri.

3.2.6 Sagn som muntlig traderte kilder

De sagnene vi finner i materialet fra Norsk Folkeminnelags skrifter er av den typen som kalles for naturmytiske eller folketro-sagn, der møter med det overnaturlige står i fokus – men plassert inn i en hverdagskontekst. Disse må derfor ikke forveksles med eventyr, der de

¹¹⁷ Ibid. 136

fantastiske fortellingene som berettes foregår i en stedskontekst langt borte fra fortellerne selv. Anne Eriksen og Torunn Selberg utdyper denne forskjellen:

Eventyrhelten møter det overnaturlige på sin vandring ut i verden, men i naturmytiske sagn bryter det magiske og mystiske inn i fortellerens og tilhørernes hverdag. Dermed får sagnet en helt annen karakter enn eventyret. I sagnet vekker det overnaturlige reaksjoner, oftest redsel. Det overnaturlige i sagnet er dessuten av en annen art enn det overnaturlige i eventyret. I sagnet møter vi vesener og krefter fra folketroen som gjengangere, djevelen, de underjordiske og huldra, trollfolk og hekser. I motsetning til eventyret er sagnet dessuten sted- og tidfestet i hverdagens verden, og hovedpersonen er navngitt – kanskje en bekjent av forteller eller tilhører.¹¹⁸

Altså er sagnene beretninger om det overnaturlige, og hvordan dette finner sin plass i hverdagen; sagnene er således av en mer personlig art som både forteller og tilhører vil kunne identifisere seg med. Gjennom sagnene fortelles det om overnaturlige hendelser som skal ha funnet sted, og gjennom disse kan en forstå samfunnets holdninger til hendelsene. Når vi tar i bruk hugvendingsmaterialet fra NFL møter vi også moralske hensyn, slik som at kjærligheten ikke vil vare fordi den er unaturlig, og at det er helt greit å ta igjen ved å lure en som har prøvd seg på hugvending.¹¹⁹ Dette åpner opp for å se på den historiske konteksten rundt bruken av hugvendingen, og hvordan denne ble påvirket gjennom de ulike faktorer som fantes både på et lokalt, men også på et nasjonalt plan. Det vil derimot ikke bli fokusert på avstander i tid og rom for de ulike bidragene, ei heller vil problemstillingene knyttet til innsamling av folkeminnemateriale, og bruken av dette som kilder til informasjon til tross for sin karakter av muntlighet tradering og transkribering vektlegges videre. Datering av materialet etter innsamling kan ikke gjøres i sin helhet da flere av utgivelsene har utelatt å opplyse om dette, men vi ser at de som oppgir innsamlingstid hovedsakelig har gjort sitt feltarbeid enten på slutten av 1800-tallet, eller i første halvdel av 1900-tallet. Det innsamlede materialet vil tolkes som uttrykk for oppfatningen av overnaturlige elementer, slik som hugvending, i den samfunnskonteksten de er hentet fra. Av den grunn vil grupperingene bønder og husmenn gjøre seg spesielt interessante å undersøke, og i likhet med manuskriptene fra Bang er det de eksplisitte tekstene som er fokusert for analysen av selve hugvendingen. Disse blir riktignok supplert av den informasjon de oppgir om samfunnets syn på denne praksisen, slik som den moralen som tillegges utdragene, men det er først og fremst hugvendingen, og hvordan denne presenteres, som vil danne grunnlaget for den videre analysen.

¹¹⁸ Eriksen, Anne og Torunn Selberg, *Tradisjon og fortelling: en innføring i folkløstikk* (Oslo: Pax forlag, 2006). 174-174

¹¹⁹ Hodne, *Trolldom i Norge*. 79

4 Hugvending i en historisk kontekst

4.1 Avgrensning i tid og rom

Tidsavgrensningen er satt til ca. 1735 – 1900, grunnet materialets datering. I forrige kapittel viste dateringen av svartebøkene at de primært var produsert i siste halvdel av 1700-tallet, og første halvdel av 1800-tallet. Begynnelsen av den historiske perioden er derfor satt til 1735. Denne periodiseringen utelukker de to første svartebøkene; Vinjeboka fra 1480 og svarteboka fra Tinn (1650). Disse er adskilt fra neste manuskript i rekken, svarteboken fra Borge (1735), med henholdsvis 255 og 85 år. Dette gjør at samfunnskonteksten rundt disse skiller seg såpass mye fra de andre at å inkludere de ville medført et så stort tidsmessig spenn at kapittelet ville ha blitt alt for omfattende. Dateringen av sagnmaterialet viser at de er samlet inn enten på slutten av 1800-tallet, eller i første halvdel av 1900-tallet. De aller fleste av disse er derimot erindringer om en tid som hadde passert, der det gjerne er eldre mennesker som har fungert som informanter. Disse forteller ofte om hendelser som har vært forut deres tid, eller som de ikke selv har opplevd. Der de selv har opplevd det de forteller om, er det ofte tillagt en kommentar om at de ikke trodde på det som ble regnet som overnaturlig, eller overtro. Denne type kommentarer finner vi også i hugvendingsmaterialet.¹²⁰ Den valgte perioden slutter altså ved århundreskiftet, hvilket sammenfaller med moderniseringen av kommunikasjonene og den nye økonomien som til slutt også nådde bygdene med bønder, husmenn, tjenere og innerster. Målet ved dette kapittelet er ikke å gi en omfattende innføring i den historiske perioden i sin helhet, men heller å se hvordan elementer fra samtiden ble relevante for den bruken av hugvending som vi finner i materialet.

4.1.1 Hugvending som manuskripter i en kunnskapstradisjon

Manuskriptene hentet fra Bang blir presentert som oppstykkede fragmenter i hugvendingen, men som litterære gjenstander inngår de i en større kontekst av litteratur sentrert rundt praktisk kunnskap. Ane Ohrvik har satt norske svartebøker inn i en større europeisk tradisjon hvis funksjon er å formidle kunnskap av ulikt slag. De norske manuskriptene kan forstås i likhet med italienske «*secreti*», som var håndbøker basert på praktisk kunnskap slik som medisin, ulike former for håndverk, samt andre typer informasjon relevant for hverdagens

¹²⁰ Se f.eks. NFL 36-27 (b)

gjøremål. De ble kalt for «*book of secrets*» fordi de ble forstått til å inneha hemmeligheter i form av konfidensiell kunnskap. I Tyskland fantes de tilsvarende «*kunstbüchlein*», som delte teknikker og fagkunnskap tidligere forbeholdt de tradisjonelle laugene som håndverkere organiserte seg i. Disse kom også til Danmark-Norge på 1500- og 1600-tallet.¹²¹ En tredje type var såkalte «*grimoires*» som var bøker med et varierende magisk innhold, et mangfold her forklart av Owen Davies:

Put simply then, grimoires are books of conjurations and charms, providing instructions on how to make magical objects such as protective amulets and talismans. They are repositories of knowledge that arm people against evil spirits and witches, heal their illnesses, fulfil their sexual desires, divine and alter their destiny, and much else besides.¹²²

Ohrvik påpeker at der disse fantes i andre europeiske land, slik som Frankrike og Tyskland, var denne trykkede formen for magiske bøker ikke var vanlig i Danmark-Norge. Derimot lignet de innholdsmessig på de håndskrevne norske svartebøkene, i et land der trykkingen av bøker var gjort vanskelig av økonomiske og geografiske forhold, og en gjennomgående sensur. Formålet med de trykkede kunnskapsbøkene var å formidle den kunnskap som tidligere hadde vært innskrenket til noen få grupperinger i samfunnet, mens de norske svartebøkene som var håndskrevne manuskripter i større grad fikk karakter av en privat samling av relevant kunnskap.¹²³ Vi finner igjen hugvendingsmaterialet i en slik kontekst, der oppskriftene hos Bang først og fremst er fremgangsmåter for utføringen av denne type magi. Hugvendingen slik den fremstår er altså en praktisk orientert handling, der svartebøkene tilbyr kunnskapen om hvordan denne skal utføres. Manuskriptene plasseres således i en skriftkultur, der altså utdanning er å regne som et kriterium, selv om denne er av varierende grad. Bang selv både klager over og roser de skriftlige bidragene han har funnet, og som Ohrvik påpeker var mangelen på tilstrekkelige skriveferdigheter ikke nok til å stoppe manuskriptene fra å bli skrevet.¹²⁴ Tilgangen på utdanning var altså varierende, hvilket kan ses i lys av de tilbud som fantes, der en offentlig skolegang for alle barn kom først i 1739:

Den 23. januar 1739 kom forordningen «om Skolerne paa Landet i Norge og hvad Klokkerne og Skoleholderne derfor maa nyde»¹²⁵, som påla alle barn på landet over syv år å gå på en

¹²¹ Ohrvik, "Conceptualizing Knowledge in Early Modern Norway." 45 – 47

¹²² Davies, Owen, *Grimoires: A History of Magic Books* (Oxford: Oxford University Press, 2010). 1

¹²³ Ohrvik, "Conceptualizing Knowledge in Early Modern Norway." 43, 48 – 53

¹²⁴ Ibid. 56 – 60

¹²⁵ Høigård, Einar og Herman Ruge, *Den norske skoles historie: En oversikt*, 3 utg. (Oslo: Cappelen, 1971). 36

skole der de kunne lære kristendomskunnskap og lesing, og i tillegg kunne få opplæring i skriving og regning dersom foreldrene ønsket det. Vektleggingen av lesing var et nytt moment, men var viktig for at den enkelte selv skulle kunne være i stand til å lese Bibelen. Den nye skoleplikten skulle gjelde i fem år, fra syv- til tolvårsalderen.¹²⁶ Læreren hadde som oftest ingen videre utdanning, og skolene ble organisert som omgangsskoler, der han gikk på omgang fra sted til sted og samlet barna i de ulike hjemmene. Etter hvert ble det også anlagt fastskoler, men disse var i stort mindretall i forhold til de billigere omgangsskolene.¹²⁷ Først i 1827 kom en ny skolelov som fremholdt skoleplikten for alle barn over 7 år, og som nå skulle vare til de ble konfirmert. Barna kunne forsømme skolen til fordel for arbeidet de siste to-tre årene, men kravet om at alle barn skulle gå på skolen ble nå skjerpet, og dermed innført som et minimumskrav. Det pedagogiske innholdet skulle rette seg mot lesing, kristendoms-kunnskap, skriving og regning.¹²⁸ I 1837, ti år etter lovgivingen, gikk fortsatt de eller fleste i omgangsskolene: med nær 7000 allmueskoler på landet og 200 fastskoler fordelt på 175.000 skolepliktige barn gikk hele 87% i omgangsskole og kun 8% i fastskolen. Tilbake gjenstod 5% som ikke fikk skolegang i det hele tatt.¹²⁹ For mange var det vanskelig å følge undervisningen grunnet fattigdom, særlig hører vi om fattige husmannsbarn som måtte jobbe om sommeren og ikke kunne ta seg ut om vinteren i mangel på ordentlige klær og sko.¹³⁰ Forskjellen på fastskole og omgangsskole viste seg også blant barnas resultater: Av de som lærte å skrive i omgangsskolen finner vi 20 % i 1837 og 40 % i 1853, mens tilsvarende tall for fastskolen viser 40 % i 1837 og 63 % i 1853.¹³¹ I 1860 slo den nye landsskoleloven fast at det skulle opprettes fastskole der det var 30 eller flere skolepliktige elever, slik at omgangsskoler ikke lenger var tilstrekkelig i disse tilfellene. Dette medførte at de aller fleste omgangsskoler måtte omgjøres til fastskoler, og i 1866 var tallene klare i fastskolenes favør, med hele 78% fastskoler mot 22% omgangsskoler. Tilgangen på utdanning ble således gjort offentlig allerede i 1739, men det var stor variasjon i undervisningskvalitet og resultatene reflekterte forskjellen mellom omgangsskolene og fastskolene, der sistnevnte resultatmessig viste seg dyktigst. Omgjøringen fra omgangsskoler til fastskoler skjedde i stor grad først etter

¹²⁶ Ibid. 23, 32 – 33, 36 – 37. Dokka, Hans-Jørgen, "Fra allmueskole til folkeskole: studier i den norske folkeskoles historie i det 19. hundreåret" (Ph.D. avhandling, Universitetet i Oslo, 1967). 55

¹²⁷ Høigård og Ruge, *Den norske skoles historie*. 33, 36 – 38, 43 – 44

¹²⁸ Ibid. 65 – 69. Dokka, "Fra allmueskole til folkeskole." 56, 58

¹²⁹ Høigård og Ruge, *Den norske skoles historie*. 69

¹³⁰ Dokka, "Fra allmueskole til folkeskole." 87. Skappel, Simen, *Om husmandsvæsenet i Norge: dets oprindelse og utvikling* (J. Dybwad, 1923; repr., Fotografisk opptrykk 1979). 79, 90. Hovdhaugen, Einar, *Husmannstida* (Oslo: Det norske samlaget, 1975). 86

¹³¹ Høigård og Ruge, *Den norske skoles historie*. 70, 101. Dokka, "Fra allmueskole til folkeskole." 56 – 57

innføringen av landsloven i 1860, slik at lese- og skriveferdighetene før denne tid kunne være av variert grad, avhengig av hvilket utdanningstilbud som var tilgjengelig. Dette kan igjen vise til de forskjellene Bang påpeker i samlingen av de ulike manuskriptene; en ujevn tilgang til utdanningstilbud kan igjen reflekteres i den varierende graden av rettskrivning og stilmessig standard som finnes i manuskriptene.

4.1.2 Hugvending som sagn i lokal fortellingstradisjon

Sagnene vi finner i Norsk Folkeminnelags skrifter er den muntlige fortellertradisjonens motstykke til manuskriptene. Her berettes det både om den praktiske utføringen av hugvending, men det tillegges også moralske hensyn. Ifølge Anne Eriksen og Torunn Selberg er de narrative undersøkelser som tar for seg sagn fokusert på hvordan ulike sosiale og kulturelle sammenhenger tas i bruk for å kommunisere holdninger og verdier i slike fortellinger. De viser således til måten sagn i lokalsamfunnet kan brukes til å diskutere disse oppfatningene, og at sagnene åpner opp for en slik tilnærming fordi de engasjerer partene ved dets personlige og særegne karakter.¹³² I hugvendingsmaterialet er sagnene sentrert rundt bruken av denne typen magi. Vi ser i flere tilfeller at det også fortelles at denne typen kjærlighet aldri ville vare, at en må passe seg for å bli offer for sådan, og at i slike tilfeller er det lov å ta igjen, og altså lure personen som forsøker å utføre hugvendingen. Dette er moralske hensyn som skal vise at hugvending er ansett som en uakseptabel handling i samfunnet. Bakgrunnen for en slik negativ holdning til hugvending kan forstås i lys magiforståelsen som rådet, der slik praksis ble fordelt på negativ og positiv bruk avhengig av hensikt. Bente Alver definerer de ulike former for magi slik:

Dagens hekseforskere deler almindeligvis magien i tre kategorier: Den magi, som har til formål at skade eller bliver oppfattet som skadelig, er kaldt for *skademagi*, *forgørelse* eller *sort magi*. (Det latinske *maleficium* bruges undertiden i retsakerne om *magiske skadegørelse* eller *forgørelse*) Den magi, som har til formål at helbrede, eller være til gode på anden måde, er kaldt for *signing*, *læsing*, eller *hvid magi*. Den form for magi, som er knyttet til djævelpagt og sabbatsfærd, betegnes ofte som *diabolisme*.¹³³

De to første kategoriene, helbredende og forgjørende magi, ble brukt for å skille den magiske praksisen i de folkelige forestillingene, mens myndighetene utelukkende forholdt seg til den lærde diabolismen, der magien uansett hensikt ble stemplet som negativt.¹³⁴ Innenfor den

¹³² Eriksen og Selberg, *Tradisjon og fortelling*. 162, 169, 175

¹³³ Alver, Bente Gullveig, *Mellem mennesker og magter: magi i hekseforfølgelsernes tid* (Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008). 43

¹³⁴ *Ibid.* 45

lokale samfunnskonteksten hugvending fant sted var det således motpolene hvit- og svart magi som var tolkningsrammen. Hugvending, som tok for seg å vende et annet menneskes hug til seg ble regnet for skademagi fordi det påførte tvang ovenfor mottakeren. Det er lett å anse hugvendingen som en magisk variant av forelskelse – og på sett og vis er den også det med de kunstige følelser den produserer – men det er viktig å merke seg at hugvendingen ikke var nødvendig å bruke dersom de følelser som lå til grunn var gjengjeldt; var de det ville ikke mottakerens hug være nødt til å vendes mot hugvenderen. Altså er det snakk om magisk tvang påført en annen person, og det er dette som ligger til grunn for anseelsen av hugvending som en uakseptabel magisk praksis, hvilket sagnene påpeker gjennom den moral implikasjon de tillegger.

4.2 Hugvendingens motiver

Det finnes flere ulike motiver som kan knyttes til hugvending, særlig fra et samfunnsmessig synspunkt der ulike sosiale og økonomiske situasjoner kan tolkes opp mot en slik praksis. Aller først finner vi den mer tradisjonelle gjengjeldelsen av ulykkelig kjærlighet, som er det motiv som oftest blir tillagt hugvendingen. Men samtidig finner vi også en lignende, men mindre følelsesmessig tilknyttet form for bruk, der målet var å utnytte andre ved å få kontroll over deres vilje. Hos Bang finner vi et slikt utdrag, hentet fra kilde U som skal ha tilhørt militære kretser. Selve stykket er titulert «*Konst, at en Pige straks skal lade dig faa din Vilje med hende.*», og avslutter med følgende: «Derefter skal hun tillade, at du skal have din Vilje med hende.»¹³⁵ Teksten illustrerer det som kan tolkes som et overgrep, der personen ikke ville ha tillat at vedkommende skulle få «sin vilje med henne» uten å ha blitt hugvendt.

Sannsynligvis er det snakk om utenomekteskapelig samleie, som var forbudt ved *Leiermålsforordningen* av 1687 – men, som ifølge en forordning av 1696 fritok menige soldater og underoffiserer for førstegangs leiermål dersom de var ugift. Det var vanlig praksis å besegle et løfte om ekteskap med samleie, og en mann var lovmessig pliktet til å gifte seg med en kvinne om han på forhånd hadde fridd, eller hvis hun var «uberygtet». Men dersom kvinnen benyttet seg av denne retten kunne mannen allikevel «værge» seg med ed. Ved graviditet som følge av dette ekteskapsløftet ble det viktig for kvinnen å påpeke at det først var som en konsekvens av dette løftet at den kommende ektemaken hadde «fått sin vilje» med

¹³⁵ Bang 374 i Bang, *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. 199

henne.¹³⁶ Hugvendingen som sådan kan i slike tilfeller dermed forstås som målrettet til å «få sin vilje» med en annen, uten intensjon om ekteskap. Svartebokens tilhørighet til militære kretser kan altså tyde på at disses fritak for straff ved førstegangs leiermål gjorde dette mindre risikabelt for deres del; kvinnen som ble hugvendt og senere dømt for leiermål ble derimot straffet etter vanlig prosedyre, som i første omgang inkluderte bøter, men som også kunne resultere i fengsel og pisking ved gjentatte brudd.¹³⁷

4.2.1 Sosiale motiver

En annen type problem som kunne dra nytte av hugvendingen var demografiske utfordringer; som et land bestående av flere små bygdesamfunn med tilnærmet geografisk isolasjon, kunne tilgangen på mulige partnere være begrenset til et mindre utvalg. Det finnes tilfeller der maker har blitt hentet fra nabobygder, men med en dårlig utviklet infrastruktur og manglende kommunikasjonsmidler var dette i de fleste tilfeller vanskelig å benytte seg av med mindre en var godt bemidlet.¹³⁸ Majoriteten måtte derfor ta til takke med det lokale utvalg, der mindre tilgjengelighet igjen kunne føre til stor konkurranse om de mest populære ekteskapskandidatene. Ved å benytte seg av hugvending åpnet dette for å gi utøveren et konkurransefortrinn – som altså kunne være et viktig, og muligens *avgjørende* verktøy dersom en hadde flere kjærlighetsrivaler. Fra Norsk Folkeminnelags skrifter (NFL) hører vi om dette, slik som i NFL32-138(a) der en vakker jente var svært populær blant guttene, men det var han som tok i bruk hugvendingen som tilslutt fikk henne.¹³⁹

Ikke minst ble det å ha sikret seg jentas gunst viktig dersom det hadde kommet så langt som til friing; dette var en høytidelig skikk, preget av formell prosedyre – der et avslag kunne være svært ydmykende. Selve frieriet ble gjerne gjort med bruk av en mellommann, «belemannen», hvis oppgave var å anbefale gutten for jentas foreldre, og fremheve ham som en god ekteskapskandidat. Det var foreldrene som tok avgjørelsen for frieriet, og beileren risikerte avslag dersom de ikke synes han var en passende make for sin datter. Avgjørelsens

¹³⁶ Lovoversikt i Eliassen, Jørgen og Sølvi Sogner, *Bot eller bryllup: ugifte mødre og gravide bruder i det gamle samfunnet* (Oslo: Universitetsforlaget, 1981). 92 – 94. Sogner, Sølvi et al., *I gode og vonde dager: familieliv i Norge fra reformasjonen til vår tid* (Oslo: Samlaget, 2003). 130 Telste, Kari, "Brutte løfter: en kulturhistorisk studie av kjønn og ære 1700-1900," *Ph.D. avhandling, Universitetet i Oslo* (1999). 85 – 94, 121

¹³⁷ Eliassen og Sogner, *Bot eller bryllup*. 92 – 94

¹³⁸ Sogner et al., *I gode og vonde dager*. 124 – 125. Knutsen, Sverre, *Veier til modernisering* (Oslo: Pax, 2009). 19, 98, 105 – 106, 115

¹³⁹ Opedal, Halldor O, *Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 2* (Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1934). 138

begrunnelse hvilte ofte på guttens bakgrunn i det sosiale hierarkiet, der det var uvanlig at bønder giftet seg nedover til husmenn og innerster. Men slike omsyn var viktigst der det var snakk om selveiende bønder med større arv å forvalte, blant de lavere lagene, inkludert enker og enkemenn, kunne det ofte bli inngått avtaler om ekteskap i en mindre formell setting, som også åpnet opp for større hensyn til jenta eller guttens personlige mening.¹⁴⁰ Hugvendingen kunne derfor spille en viktig rolle for frieriet, der den skulle sikre jentas velvillighet. Men vi hører også om foreldre som kunne ta i bruk hugvending på vegne av sine barn, for slik å sørge for et frieri av en foretrukket partner. Et eksempel på dette finner vi i NFL 48-60, der en gutt ved navn Gudbrand blir gitt en hugvendingsdrikk av sin kommende svigermor.¹⁴¹ I atter andre sagn får vi høre om hugvendte jenter, som av dette har nedkommet med barn, men som ikke vil gifte seg med barnefaren etter den kunstige kjærligheten har forsvunnet¹⁴² – en beslutning som ikke kan ha vært enkel. For de ugifte mødrene forklarer Bjarne Hodne, Ørnulf Hodne og Ronald Grambo at det ventet et liv med forverret eksistensgrunnlag, og påfølgende skam:

Til de definitivt utstøtte hørte først og fremst «leiermålskvinnene», dvs. kvinner som hadde forbrutt seg mot sedelighetslovene og satt barn til verden utenfor ekteskap. De var lite ettertraktet i arbeidslivet og usikkert som partnere i ekteskap, uten hensyn til den tvilsomme rollen barnefaren måtte ha spilt i forholdet. De ble plaget med et dårlig rykte og sosial isolasjon, og de av dem som ikke reiste bort (og giftet seg), ble gjerne gående som tiggere i bygda og tok til takke med tilfeldig arbeid på gårdene. Allmuens allmisser var aldri store nok til å skjule den materielle nød de led.¹⁴³

Til tross for dårlige framtidsutsikter var det altså de som heller valgte dette enn å gifte seg med den som hadde hugvendt dem. Således kunne det være risikabelt å benytte seg av slik praksis, ettersom effekten kunne avta dersom det gikk lang tid mellom hugvending og bryllup. Ørnulf Hodne har påpekt hvordan denne typen sagn som tar for seg friing og makevalg verken sympatiserte i stor grad med foreldrene eller de unge, men berodde seg på oppfatningen om at dette var en del av skjebnen, som alle måtte innrette seg etter: «For ikke engang kjærlighetslivet var skånet for lagnadstroen. Til sjuende og sist var det Skjebnen som rådde med alt: «Det var så laga.»¹⁴⁴ Moralen som kan skimtes beretter altså om et gode eller onde man ikke kunne unnslipe, hugvending eller ei. Skjebnen ville etter hvert ta styring, slik at alle til slutt måtte forholde seg til de kort de hadde fått utdelt i livet, og selv om en prøvde å

¹⁴⁰ Hodne, Ørnulf, *Kvinne og mann i norsk folkekultur* (Oslo: Cappelen, 2002). 90 – 94, 101, Telste, "Brutte løfter." 97 – 98 Sogner et al., *I gode og vonde dagar*. 91, 123 – 126, 128, 135

¹⁴¹ Strompdal, Knut, *Gamalt frå Helgeland 2*, vol. 40 (Oslo: Norsk folkeminnelag, 1938). 60

¹⁴² Opedal, *Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 2*. 138

¹⁴³ Hodne, Bjarne, Ørnulf Hodne, og Ronald Grambo, *Der stod seg et bryllup: ekteskapet i Norge gjennom tidene* (Oslo Cappelen, 1985). 36

¹⁴⁴ Hodne, *Kvinne og mann i norsk folkekultur*. 101

endre dette ved hugvending ville altså skjebnen ha det siste ordet uansett.¹⁴⁵ Om dette var et motiv som belager seg på faktiske hendelser, eller om det er den moralske påvirkningen som er narrativets hovedfunksjons vites derimot ikke. Men nettopp derfor blir det også nødvendig å forholde seg til begge parter ved slike sagn, slik at sameksistens, og eventuell påvirkning lettere kan synliggjøres.

4.2.2 Økonomiske motiver

Med hugvending var det også andre måter å forsøke å endre sin situasjon på; et annet aspekt av friingen kunne ses i sammenheng med økonomiske årsaker. Særlig gjaldt dette tilgangen til levebrød, som her var enten gård eller husmannsplass – og som ble svært begrenset med den sterke befolkningsveksten fra midten av 1700-tallet. En estimert beregning av innbyggertall utført av Ståle Dyrvik anslår at det skal ha vært ca. 583.000 nordmenn i vår startperiode i 1735. De neste femten årene estimerer han en moderat vekst, med 618.000 innbyggere i 1750, før det de neste nitten årene øker drastisk til 723.000 nordmenn (tallet blir 727.000 inkludert gruppen av yrkesmilitære) i 1769.¹⁴⁶ Denne befolkningsveksten fortsatte utover 1800-tallets første halvdel; fra å være et innbyggertall på 883.000 i 1801, finner vi i 1855 hele 1.490.000 nordmenn.¹⁴⁷ Opptil 90% av landets befolkning bodde i bygdene, med det tradisjonelle jordbruket som inntektsgrunnlag.¹⁴⁸ Med den sterke veksten i befolkningen var behovet for nye muligheter til å skaffe levebrød i jordbruket stort. Der selveide gårder gikk til eldstesønnen gjennom åsetesretten var husmannsplasser, som kunne festes for kortere eller lengre tid, løsningen for mange. Men også her var det mangel på tilgang, slik at flere måtte vente i lenger tid før de fikk seg egen plass, og giftealderen kunne nå både 30, 40 og i noen tilfeller hele 50 år.¹⁴⁹ Et premiss for å kunne drive et bruk var samarbeidet mellom mann og kvinne; begge var nødvendig for å holde hjulene i gang, slik at ekteskap var en forutsetning for å kunne skaffe seg en husmannsplass som levebrød.¹⁵⁰ Presset på jordbruket førte til hardere konkurranse, slik at en taktisk tilnærming til markedet var nødvendig dersom en

¹⁴⁵ Ibid. 114, 117

¹⁴⁶ Dyrvik, Ståle, "Befolkningsutviklinga 1700 – 1850," i *Norsk økonomisk historie 1500 – 1970, band I 1500 – 1850*, red. Ståle Dyrvik (Bergen: Universitetsforlaget, 1979). 124

¹⁴⁷ Ibid. 124, se tabell nr. 27.

¹⁴⁸ Ibid. 123 – 125 Sogner et al., *I gode og vonde dagar*. 40, 64. Hovland, Edgar, "Jordbruksdrift og jordbruksproduksjon 1723 – 1855," i *Norsk økonomisk historie 1500 – 1970. Band 1: 1500 – 1850*, red. Ståle Dyrvik (Bergen: Universitetsforlaget, 1979). 133

¹⁴⁹ Dyrvik, "Befolkningsutviklinga 1700 – 1850." 187 – 188, Sogner et al., *I gode og vonde dagar*. 41 – 44, 125

¹⁵⁰ *I gode og vonde dagar*. 40 – 44

skulle få seg et bruk. Var en ny plass tilgjengelig – eller snart ville bli ledig – var det således nødvendig å sikre seg tilgang til overtakelse av dette, samtidig som en måtte kunne drifte bruket, og dermed også ha en ektemake. Det er på dette punktet hugvendingen kunne inngå, ved å sikre den nødvendige behovet for en partner i en taktisk tilnærming til et jordbruksbasert levebrød. Motivet for praksisen var altså i slike tilfeller rettet mot et mer økonomisk orientert problem, men samtidig utelukket heller ikke dette at målet kunne fungere parallelt med ønsket om å oppnå ugjengjeldt kjærlighet.

4.3 Offentlige hensyn

I tillegg til de personlige motivene som hugvendingen kunne tilskrives var det også andre, mer eksterne forhold som virket inn. Offentlige hensyn, konsentrert rundt offisiell religion og styresmaktenes lovgivning, var begge samtidsfaktorer som bidro til å legge rammer for bruk og utførelse. Allerede fra midten av 1500-tallet og utover 1600-tallet ble de gamle kirkelige lovgivningene integrert i de statlige lover, slik at også religiøse lovbrudd forholdt seg til verdslig rettergang.¹⁵¹ De religiøse autoriteter i Danmark-Norge hadde på bakgrunn av den Lutherske reformasjonen i 1536 forkastet ulike religiøse praksiser de hevdet var et misbruk av den sanne fromhet som fantes i «Guds ord» gjennom de kanoniske tekstene.¹⁵² 1600-tallet var preget av botstenkning, der menneskenes mangfoldige synder ville resultere i en nært forestående dommedag, som kun ble forhindret ved bot og husfromhet – og som nødvendiggjorde også individenes del i denne kampen mellom det gode og det onde.¹⁵³

4.3.1 Trolldomslovgivning og trolldomsprosesser

Når vår periode begynner i 1735 er 40 år gått siden den siste personen i Norge ble henrettet for trolldom, da Johanne Nielsdatter ble brent levende i Kvæfjord i Troms i 1695. Nielsdatter var den siste i rekken av i alt 307 personer som ble henrettet for trolldom her i landet¹⁵⁴, hvor en forordning av 1593 strammet inn tidligere trolldomslovgivning ved å kriminalisere også den brukergruppen som kaltes signere, som bedrev helbredende magi, på samme måte som

¹⁵¹ Amundsen, Arne Bugge og Henning Laugerud, *Norsk fritenkerhistorie 1500-1850* (Oslo: Humanist forlag, 2001). 29

¹⁵² Amundsen, Arne Bugge, "Religiøs reform mellom makt og avmakt," i *Norges Religionshistorie*, red. Arne Bugge Amundsen (Oslo: Universitetsforlaget, 2005). 169 – 172, 194

¹⁵³ Amundsen og Laugerud, *Norsk fritenkerhistorie 1500-1850*. 108

¹⁵⁴ Hagen, Rune, *Dei europeiske trolldomsprosessane* (Oslo: Samlaget, 2007). 89. *Hekser: fra forfølgelse til fortryllelse* (Oslo: Humanist Forlag, 2003). 138, 272

skadevolderne som bedrev maleficium. Den nye forordningen var sterkt inspirert av datidens demonologiske lære, som hevdet all magisk virkning kunne spores tilbake til djevelen, slik at også signere skulle straffes med døden.¹⁵⁵ I 1617 kom derimot en ny forordning, hvor dødsstraffen for signere ble omgjort til landsforvisning. Nå kunne også de som var medvitne om signingen, samt brukerne straffes for trolldommen; først med formuestraff, og senere med landsforvisning ved gjentatte lovbrudd. Det kom også påbud om at kjente trollfolk skulle rettsforfølges, og dette ble oppfordret i lokalsamfunnet.¹⁵⁶ I 1687 kom Christian Vs norske lov, som var en systematisering av flere av de tidligere forordningene. Således var loven i realiteten mest en forlengelse av de tidligere bestemmelser, og til tross for at bruken falt betraktelig utover 1700-tallet ble den først offisielt avløst med den nye straffeloven i 1842.¹⁵⁷

Selv om hugvending ikke var blant de mest brukte typene av skademagi vi finner i prosessmaterialet var det likevel ikke fritt for at en ble tiltalt for slik bruk; vi finner blant annet en rettssak fra Øyer i Oppland i 1686 der en Mari Pedersdotter er tiltalt for å ha hugvendt Tosten Olsen ved hjelp av et ormehode plassert i hans bukselinning. I forhøret forteller Mari at samlivet med Torsten hadde blitt kjølig etter at de fikk deres første barn, og at hun deretter hadde beklaget seg over dette til en fremmed kone som hadde fortalt hvordan hun kunne endre på dette. På tidspunktet avhøret foregår skal Mari og Tosten ha tre felles barn og være forlovet. Allikevel skal ikke dette ha stoppet Tosten fra å stevne Mari for retten for bruken av hugvending. Vi får ikke vite domfellelsen da dokumentet ikke inkluderer denne, men det forstås ut fra selve avhøret at Maris livssituasjon, som mor til tre barn med Tosten, var en formildende omstendighet.¹⁵⁸ Altså var risikoen for å bli dømt for hugvending tilstede ved disse trolldomslovgivningene, til tross for at det ikke var den mest utbredte formen for magisk praksis i prosessmaterialet

¹⁵⁵ Gilje, Nils, "'Djevelen står alltid bak' : demonisering av folkelig magi på slutten av 1500-tallet," *Tidsskrift for folkeminnevitenskap* 2(2001). 111 – 112. Næss, H. E., "Ch. 14: Norway: The Criminological Context," i *Early modern European witchcraft: Centres and peripheries*, red. Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen (USA: Oxford University Press, 1990). 368 – 369

¹⁵⁶ Knutsen, Gunnar W, *Trolldomsprosessene på Østlandet* (Oslo: Tingbokprosjektet, 1998). 38 – 48. Næss, "Ch. 14: Norway: The Criminological Context." 369. Se også Alver, Bente G., *Heksetro og Trolldom: En studie i norsk heksevæsen* (Oslo: Universitetsforlaget, 1971). 78 – 80

¹⁵⁷ Knutsen, *Trolldomsprosessene på Østlandet*. 38. "Trolldomsprosessenes opphør i Skandinavia," *Historisk tidsskrift*, no. 85 (2005). 601. Amundsen og Laugerud, *Norsk friitenkerhistorie 1500-1850*. 111

¹⁵⁸ "Prosess 109," Database over norske trolldomssaker ved Norsk Folkeminnesamling, www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=109. Er trykket i Østberg, Kristian, *Svartboka* (Oslo: Steenske Forlag, 1925). 134 – 136

4.3.2 Pietismen, oppplysningen og vekkelsene

Det teoretiske grunnlaget som legitimerte disse prosessene ble forlatt av de fleste ved århundrets slutt, og samtidig hadde den offisielle religionen gått over i en pietistisk retning, der fromheten og botstenkingen fortsatt stod sterkt, mens det nå var den individuelle refleksjon i møte med religionens ulike utfordringer som ble fremhevet; *forståelsen* som lå bak de religiøse handlingene var det vitale, og ikke de ytre strukturer og former. Som en del av den individuelle refleksjonen ble det særlig viktig å gi allmuen tilstrekkelig kristendomsopplæring, der obligatorisk konfirmasjon ble innført i 1736, og en felles allmueskole ble til ved forordningen av 1739.¹⁵⁹ Mot slutten av 1700-tallet oppstod en ny kritisk retning, basert på ønsket om å fjerne de elementer som ikke var kompatible med fornuft og moderne religions-forståelse. Det ble rettet åpen kritikk mot både prest, kirke, og religion, hvilket rokket ved den kristne religionen som en selvfølgelighet, og ikke minst prestenes ubestridte autoritet. Denne opplysningsorienterte kritikken ble hovedsakelig forbeholdt den borgerlige liberalismen som vokste frem, mens bøndene og resten av bygdefolkene i sin mangel på opplysning skulle forholde seg til de gamle kirkelige skikker basert på de kollektive ordningene.¹⁶⁰ Det som derimot gjorde seg gjeldende i bygdesamfunnene på slutten av 1700- og utover 1800-tallet var de mange små religiøse samlinger, konventikler, som dannet egne fraksjoner begrunnet ved den manglende fromhet de mente fantes i allmuen og dens religiøse praksis. Økende grad av leseferdigheter, samt større tilgang på bøker åpnet for egen vurdering, og en eventuell kompensering for de mangler som måtte finnes i det budskapet de ble gitt fra prekestolen. Allerede i 1741 hadde konventikkelplakaten blitt påbudt, der ingen skulle hånes eller forfølges for sin kristelige gudfryktighet, men som samtidig forbød sivil uorden og de forhold som ble ansett som underliggende prestenes embete. Dette skapte store problemer for de omfarende lekpredikantene, der flere – blant dem Hans Nielsen Hauge, opphavsmannen til vekkelsesbevegelsen Haugianerne – satt fengslet over lenger tid, og medførte at mange utvandret til Amerika utover 1800-tallet. Den norske dissenterloven av 1845, som tillot kristne som stod utenfor den norske kirke å etablere seg i landet kan forstås som en konsekvens av den store utvandringen som skjedde, samtidig som den kan ses i lys av de lovrevisjoner som ble gjort i denne perioden da også de gamle trolldomslovgivningene ble avløst av en ny straffelov i 1842.¹⁶¹ Til tross for skiftende retninger innenfor den offentlige

¹⁵⁹ Amundsen og Laugerud, *Norsk fritenkerhistorie 1500-1850*. 108 Amundsen, Arne Bugge, *Norges religionshistorie* (Oslo: Universitetsforlaget, 2005). 240 – 246, 260 – 263

¹⁶⁰ *Norges religionshistorie*. 276 – 279, 287 – 289, 293 – 294

¹⁶¹ Ibid. 218, 308 – 315. Amundsen og Laugerud, *Norsk fritenkerhistorie 1500-1850*. 155, 174

religionen hadde altså ikke slik magisk utøvelse vi møter i hugvendingen innpass i noen av dem. Fra å være et diabolisk middel som kunne straffes med døden blir det forstått som en del av den «overtroen» som den uopplyste allmuen praktiserte i sine hverdagslige gjøremål. Ikke minst kan et ekko av annerledes religiøs tenkning skimtes ved dissenterne og de sanksjoner som ble fremholdt ovenfor dem, før dette viskes ut med de nye lovgivningene på 1840-tallet. Men, til tross for de nye lovendringene som kom rundt midten av 1800-tallet var det fortsatt ikke fritt for trolldomsanklagelser. En av de som ble anklaget i denne perioden var Eilev (Ellef) Olsen, bedre kjent som Spå-Eilev fra Sauherad i nedre Telemark. Saken mot Eilev i 1839 var spesiell da han først ble funnet skyldig i en lavere rettsinstans, før dette ble anket og han ble frikjent i de høyere instanser. Opprinnelig ble han dømt til 3 års tukthus i nærmeste festning, og videre til landsforvisning for «Formentlig begaaet Bedragerie med overtroiske Kunster» av sorenskriveren og lagmannsretten. Men da saken ble tatt opp til anke fant Akershus stiftsrett det så i sin avgjørelse å frifinne Eilev, en dom som ble anket av aktor, men som fikk samme resultat i høyesterett. Eilev ble således frifunnet for sin befatning med slike «bedrageriske kunster», men allikevel viden kjent for sin assosiasjon til slik trolldoms-kyndighet, som igjen resulterte i en styrket klientbase og påfølgende økonomisk bedre kår. Fra å være en arbeider og husmann endte han sine dager som en velansett gårdeier.¹⁶²

4.4 Hugvending, motiver og hensyn

Hugvendingen i sin historiske kontekst forekommer altså både i en større kunnskapstradisjon, men og i en lokal muntlig tradisjon, som skiller den ut som skademagi. Motivene er mange; kjærlighet, legemlig omgang, ekteskap, og levebrød. Men, denne praksisen er ubestridt negativ ifølge offentlige religiøse og verdslige myndighetene. Samtidig viser saken mot Spå-Eilev i 1839 at det fantes en ulik rettsforståelse av slike «overtroiske kunster» på de ulike nivåene av rettsinstanser; der lokalsamfunnet, sorenskriveren og lagmannsretten alle var for å dømme tukthus og landsforvisning, mens stiftsoverretten og høyesterett ikke anså dette som et reelt lovbrudd. Det er derfor nødvendig å se hvordan oppfattelsen av slike antatte magiske handlinger vi finner i tradisjonsmateriale ikke formidler en ensidig forståelse, og at risikoen for anklagelser fortsatt var mulig utover 1800-tallet dersom en var kjent som trolldomskyndig. En potensiell hugvender som sådan måtte altså ta hensyn også til disse eksterne faktorene.

¹⁶² Hodne, Ørnulf, "Trolldomssaken mot Spå-Eilev. En undersøkelse av holdninger," *Norveg: Tidsskrift for folkelivsgransking*, no. 24 (1981).

5 Kategoribasert fragmentering

5.1 Fragmentering av materialet

I dette kapittelet vil de ulike hugvendingsoppskriftene og hugvendingssagnene bli fragmentert. Dette innebærer at selve hugvendingsstykkene brytes opp til de bare består av ulike fragmenter som kan plasseres i de forskjellige kategoriene, her basert på McCauley & Lawsons Agent Representation System, og fordelt på *premisser*, *instrumenter*, og *mottakerkontakt*. Målet med denne analysen er å løsrive disse delene av materialet slik at det tydelig fremkommer hvilke elementer det består av, og at de slik kan undersøkes midlertidig uavhengig av den resterende narrative konteksten. Ved å tydeliggjøre de ulike fragmentene vil også likheter og forskjeller i denne delen av materialet bli belyst, hvilket igjen åpner for nye undersøkelser av forekomster og representativitet. En fullstendig oversikt over alle de ulike stykkene som er fragmentert og kategorisert er å finne i vedlegg I og III.

5.1.1 Hugvendingsstykkene i Bangs utgivelse

Ved fragmentering av hugvendingsstykkene som er nedskrevet i Bang vil det refereres til bokas interne nummereringsstruktur. De numrene som Bang har gitt hugvendingsoppskriftene i sin bok vil her tas i bruk i fragmenteringsskjemaet, slik at referansene henviser til selve oppskriftens nummer, og ikke sidetall. Eksempelvis vil *Bang 475* bety at det er ritual nummer 475 i boka, selv om det er å finne på side 232. Videre vil de forskjellige hugvendingsstykkene presenteres i stigende rekkefølge slik de forekommer i 2009-utgaven av *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter*. Som tidligere nevnt består denne samlingen hugvendingssritualer av rene oppskrifter på hvordan å oppnå en eksplisitt effekt. Ritualenes narrative oppbygning kan anses som forskjellige punkter som skal utføres i en spesifikk rekkefølge, og slik de fremstår er det ikke rom for skepsis eller mistillit til ritualenes virkningskraft. Hvis en følger instruksene, og utfører ritualet korrekt, vil det ha den konsekvens at den tilskrevne effekten vil bli et faktum. Fragmenteringen av hugvendingsoppskriftene i Bang vil derfor skjemasiseres ved å skille mellom det ekstraordinære elementet som agenten må ha tilgang til på forhånd (*premiss*), instrumentet som tas i bruk for å kamuflere premisset (*instrument*), og måten den tiltenkte mottakeren kommer i kontakt med premisset (*kontakt*).

5.1.2 Hugvendingssagnene i NFLs utgivelser

I Norsk Folkeminnelags skrifter kommer hugvendingen frem i form av tradering, der de har blitt fortalt muntlig av informantene, og så nedskrevet av folkeminnesamlere på feltarbeid. Flere av disse bøkene har også blitt basert på tidligere innsamlet materiale, for så å bli transkribert og systematisert ved utgivelse i serien *Norsk Folkeminnelags skrifter* (NFL) i ettertid. Skjematiseringen vil referere til NFL på følgende måte: de(t) første tall er boknummer, etter bindestreken kommer sidetall. Skjemaets oppsett er myntet på kronologisk rekkefølge etter utgivelse av bøkene i NFL. Både informasjonsinnsamling og utgivelsesår er tatt med i skjematiseringen. Eksempelvis betyr *NFL 32-138(a) Norsk Folkeminnelags skrifter*, bok 32, side 138. Ved bruk av bokstaver i parenteser omtales flere tilfeller av hugvending på samme side, og bokstaven i parenteser henviser til hvilket tekststykke det refereres til. Som i dette tilfellet betyr (a) det første tekststykket som omhandler hugvending på denne siden, mens (b) viser til det neste, og så videre. Står det *f* bak sidetallet men ikke i parentes betyr det at tekststykket fortsetter på neste side, mens *ff* betyr at fortsettelse følger over flere sider.

Hugvendingssagnene vi finner i dette materialet har en fortellingskarakter, og inneholder derfor flere narrative elementer, slik som en egen handling som omhandler ritualet i bruk i et bestemt tilfelle (narrativ handling), og hvordan karakterene i denne handlingen enten ble offer for trolldommen, eller om ritualets antatte suksess tok en uventet retning grunnet forskjellige forhold (moral). Fragmenteringen av hugvendingsstykkene i NFL vil derfor bli skjematisert med flere punkter enn Bang, der narrativ handling og moral vil få en egen plass, samt at det vil åpnes for en «ja/nei»-deling angående den forventede effekten og intensjonalitet. Det må presiseres at «ja/nei»-delingen gjenspeiler hugvendingssagnets narrative forventninger, og således implisitte antagelse av reell effekt. Der teorien tilsvarer at hugvendingen vil fungere om en følger de gitte instruksjoner, kan en i den narrative handlingen (være seg selve sagnet eller et eksempel vedrørende det) allikevel ikke anta en slik forventet suksess som selvfølgelig. Flere av sagnene viser til konkrete eksempler der hugvendingen ikke ble gjennomført. Dette kan være av forskjellige årsaker slik som at et premiss forsvinner eller blir utelatt, eller at mottakeren for hugvendingen ble en annen en tiltenkt. Et eksempel på sistnevnte er *NFL 21-119f* der jenta som opprinnelig ble forsøkt hugvendt ikke kom i nærheten av de sko som var spyttet i. Det ble derimot satt en hestehov ned i disse skoene, og hesten ble således hugvendt og gal etter fanten som hadde spyttet i dem, istedenfor jenta. Dette eksempelet illustrerer både hvordan en oppskrift som hypotetisk hadde en suksessfull effekt (en agent utførte en handling

til en mottaker) ikke var regnet som vellykket i den narrative handlingen, samtidig som det også gir rom for moralen som i dette tilfellet lyder «å være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom» og «å ta igjen ved å lure personen som utøver magi». «Ja/Nei»-delingen tilhørende den narrative handlingen reflekterer altså den grad hugvendingen ble ansett som vellykket, og/eller sagnets forventning til dette.

5.1.3 Standardisering av målform og dialekter i skjemaene

Viktigheten ved å holde språket så likt det opprinnelige som mulig har vært påpekt av flere bidragsyttere innenfor feltet, slik som hos Velle Espeland:

Heile handlinga eller formelen er like viktig, og ingenting må endras. Dette fær store konsekvensar for avskrivinga av svartebøkene. Arkivaren må følgje forelegget i detalj. Språket må ikkje moderniserast, og ein feil eller mistyding som eingong har kome inn, kan ikkje rettast opp att.¹⁶³

I utgangspunktet har Espeland rett, der det er snakk om å oversette det skriftlige materialet med de korrekte semantiske uttrykk i en transkripsjon. En feiloversettelse vil medføre store endringer i materialet, slik som Arne Bugge Amundsen viser med det han hevder er feiltranskribering utført av A. Chr. Bang i hans arbeid med en svartebok fra Borge.¹⁶⁴

Allikevel kan ikke dette hensynet tas til følge i dette tilfellet, der analysen her vil bli utført på et allerede transkribert materiale, i form av A. Chr. Bangs transkripsjoner (og Velle Espelands redigering i 2. opplag fra 2009) av ulike svartebøker i *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter*, samt de ulike forfatterne av *Norsk Folkeminnelags Skrifters* transkripsjoner av arkivmaterialet i *Norsk Folkeminnelags Samling*. Således vil dette materialet allerede være semantisk ladet på moderne norsk – slik at det vil være mulig å utføre systematisk forenkling og forkortelse av teksten uten å endre meningsinnholdet i den.

Ordlyden i fragmentering- og kategoriseringsskjemaet for Bang og NFL vil derfor være utført med skjønn, og vektlegger forståelighet vedrørende fragmentene heller enn å gjengi et filologisk autentisk materiale. Det vil således være konsekvent bruk av gjennomgående omformulering i den grad av å standardisere de forskjellige dialektene til fordel for en lett leselig bokmålsvariant i denne skjematiskeringen. Dette er både av rent praktiske årsaker, men også fordi det nedskrevne materialet allerede foreligger i en varierende grad av sine

¹⁶³ Espeland, Velle, *Svartbok frå Gudbrandsdalen* (Oslo: Universitetsforlaget, 1974). 29

¹⁶⁴ Amundsen, "Svarteboken fra Borge." 32 – 39

opprinnelige talemålsformer. De ulike forfatterne har selv tatt beslutningen i sine verk hvorvidt de ønsket å gjengi talemålsformen så nøyaktig som mulig, eller om den skulle endres, slik som i Lars M. Fjellstads bok *NFL 57: Gammalt frå Elvrom* (1945): «Å skrive målføret med lydskrift faller så vanskelig, derfor har jeg istaden lagt målføret så nær bygdemålet som mulig, sterkt normalisert.»¹⁶⁵ I *NFL 59: Sagn fra Østfold* (1947) av Knut Weel Engebretsen og Erling Johansen ble standardiseringen av slikt materiale begrunnet med fordelene om større tilgjengelighet enn til kun de som var godt kjent med den aktuelle dialekten eller lingvistisk teori:

«Sagnene er fortalt på bokmål, delvis krydret med dialektord og folkelige vendinger. På sett og vis kunne det kan hende ha vært en fordel om alt sammen var blitt nedtegnet på ekte bygdemål, men på den annen side er det faktum, at en bok som er spekket med lydskrift og underlige tegn, ikke i noen større utstrekning leses av det brede lag av folket. Og det var å ønske, at flest mulig i bygd og by kunne få øynene opp for de kulturverdier, som i dag er i ferd med å gå i graven sammen med de gamle selv.»¹⁶⁶

Med digitaliseringen av Norsk Folkeminnesamling ved IKOS, UiO¹⁶⁷ de siste årene er dette en interessant tanke, men det må uansett konstateres at det eksisterer en viss variasjon i målformenens autentisitet, og at dette materialet som helhet derfor ikke kan hevde sin rett som lingvistisk arketyt. Dette åpner for en forsvarlig bruk av standardisering av dialektene i fragmentene fra hugvendingsstykkene. Samtidig vil teksten slik den står nedtegnet i *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter*, samt i *Norsk Folkeminnelags skrifter*, gjengis i sin helhet ved bruk av eksemplifisering og sitering ellers i oppgaven.

5.2 Fragmentering av hugvendingsstykker

Fragmentene vil bli fordelt på de ulike kategoriene premiss, instrument, og kontakt.

- **Premissene** er selve grunnlaget for den effekten som skal skje, ved at agenten er i besittelse av eller har tilgang til et ekstraordinært element. Dette ekstraordinære elementet vil kunne legitimere troen på en ekstraordinær effekt, nettopp i sin egenskap av å være ekstraordinær.

¹⁶⁵ Fjellstad, Lars M, *Gammalt frå Elvrom*, vol. 57 (Oslo: Norsk folkeminnelag, 1945). 5

¹⁶⁶ Engebretsen, K Weel; Johansen, Erling, *Sagn fra Østfold* (Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1947). 5

¹⁶⁷ Se www.hf.uio.no/ikos/tjenester/kunnskap/samlinger/norsk-folkeminnesamling/

- **Instrumentet** er hjelpemiddelet som tas i bruk for å kamuflere at mottakeren kommer i kontakt med det ekstraordinære elementet. Instrumentet er gjerne en hverdagslig gjenstand eller handling, og fungerer således som kamuflasje.
- **Kontakten** er den måten som den tiltenkte mottakeren kommer i fysisk kontakt med det ekstraordinære elementet via et instrument.

Ved å fragmentere hele materialet vil vi kunne finne denne underliggende tredelte strukturen med premiss, instrument og kontakt i samtlige 150 hugvendingssstykker. For å illustrere denne prosessen ytterligere vil vi her gå næyere inn på fragmenteringen av fem ulike hugvendingssstykker.

5.2.1 Eksempel I – Bang 348(a)

Oppskrift 384(a) hentet fra Bang (2009) er datert 1790 og lyder følgende: «Tag 3 Draaber Blod af din Finger, næst den mindste paa den venstre Haand, i et rødmoset Æble og giv hende det; lad (hende) æde derav; saa elsker hun dig.»¹⁶⁸ For å identifisere de ulike fragmentene konverteres oppskriften inn i et handlingsskjema med de ulike kategoriene premiss, instrument og kontakt.

Figur 4: Eksempel på fragmentering I

Fragmentering av hugvendingssstykker I		
Premiss Blod	Instrument Eple	Kontakt Inntak

Den siste, og dermed utslagsgivende handlingen i denne oppskriften er at jenta må spise eplet som har hugvenderens blod i for at hugvendingen skal ha en effekt. Handlingen i stykket er implisitt, men fullt like nødvendig for at det oppnår noen virkningskraft. Hvis jenta ikke spiser eplet vil guttens manipulering av det ikke ha noe å si. Stykket vil da mangle en del av helheten, og som med andre oppskrifter vil resultatet da heller ikke bli det samme. Kontakten mellom det ekstraordinære elementet (blodet) og mottakeren kommer gjennom at eplet med blodet blir konsumert, altså inntatt. Premisset, og dets kamuflasje i instrumentet må ha skjedd i forkant av kontakten. I dette tilfellet er det blodet fra hugvenderens venstre lillefinger som

¹⁶⁸ Bang, *Norske hexeformularer og magiske oppskrifter*. 202

må være i eplet før det kan inntas, og det er denne manipulasjonen av maten som gjør at eplets egenskaper endrer seg til å bli noe annet enn et «vanlig» eple. Et eple har i sin naturlige tilstand ikke blod i seg, mens et eple med disse tre bloddråpene inneholder flere ingredienser enn vanlig, og effekten av å konsumere det vil derfor også bli noe annerledes enn den vanlige, der en «bare» blir mett. Blodet får således kommet i kontakt med mottakeren, og eplet sørger for at dette skjer uten at mottakeren blir mistenksom. Oppskriften i Bang 384(a) inneholder altså følgende punkter: (a) Ha tilgang til ekstraordinært element (blod), (b) Skjule blodet i et instrument (eple), og (c) Få den tiltenkte mottakeren til å spise eplet (kontakt)

5.2.2 Eksempel II – Bang 538(b)

I Bang 538(b), datert 1790 fra ukjent opphavssted ser oppskriften slik ut: «Tag Tungen af en Svaletunge med det lille Ben ved, som sidder under Tungen, førend den flyver du af Reden. Tør det og stik det under din Tunge og kys hende ret paa Munden; hun skal derefter elske dig. Det er probatum.»¹⁶⁹ I motsetning til Bang 384a, skal ikke denne utkårede piken konsumere det ekstraordinære elementet i dette tilfellet. Her er det agenten som skal ta svaletungen i sin egen munn, før han kysser piken rett på munnen. Det står ikke mer eksplisitt hvordan kysset utføres, men en kan anta at svaletungen ikke skifter munn under denne aktiviteten. Den kommer derimot i kontakt med mottakeren via agenten, som bruker sin egen munn som instrument og skjulested for svaletungen. Mottakeren mistenker ikke at han eller hun kysser en person som har en svaletunge under sin egen tunge, og slik sett kamufleres den gjennom et vanlig kyss. Skjemaet vil altså bli seende slik ut:

Figur 5: Eksempel på fragmentering II

Fragmentering av hugvendingstykker II		
Premiss Svaletunge	Instrument Munn	Kontakt Berøring

Oppskriften i Bang 384(a) inneholder altså følgende punkter: (a) Skaffe tilgang til en svaletunge (premiss), (b) Putte den under din egen tunge (instrument), (c) Berøre (kysse) mottakeren på munnen (kontakt).

¹⁶⁹ Ibid. 252

5.2.3 Eksempel III – NFL 6-74f

Hghghg I dette hugvendingssagnet vil det først identifiseres premiss, instrument og kontakt på samme måte som i de to foregående hugvendingsritualene;

«Det var ein stad mannen og kona heldt paa og ladde korn. So kom det ein farande fant til gards, og det var ein som kunde meir enn andre. Han fekk hug til kona, og so sputta han ei klyse i treskoen henner daa hen gjekk. Kjerringi fekk ikkje fred, ho vilde hava teke fanten, men mannen hadde skyna kunsterne hans. Han tok og sette hestehoven i treskoen, og slepte hesten laus, og den tok etter fanten, og hadde so nær drepe han.»¹⁷⁰

Figur 6: Eksempel på fragmentering III

Fragmentering av hugvendingsstykker III		
Premiss Spytt	Instrument Sko	Kontakt Berøring

Fantens spytt kamufleres her i skoene, der effekten tiltres når kona kommer i kontakt med dem ved berøring. Men i tillegg til disse punktene er dette hugvendingssagnet bygget opp som en fortelling, og den narrative handlingen forespeiler et annet utfall enn det som agenten hadde tenkt seg. Vi må derfor også se på den narrative handlingen separat, og med dette også hvorvidt agenten faktisk får sin ønskede virkning innenfor denne konteksten. Selv om fanten i rituallet går inn for å få med seg kona og utfører oppskriften korrekt, er det ikke kona, men hesten som kommer etter ham. Dette er et brudd med de forventninger som står til den teoretiske delen av rituallets virkningskraft.

Flere av hugvendingssagnene i NFL har både en oppskrift som utføres korrekt, men også en narrativ handling som forteller at hugvenderen fortsatt feilet. Dette kan være fordi instrumentet ikke kamuflerer det premisset godt nok, eller at kontakten blir stoppet. Forhold utenfra kan også hindre eller skape uforutsette konsekvenser. I dette hugvendingssagnet er det mannens inngripen som sørger for at agenten mislykkes. Det skal merkes at sagnet forteller at både kona og hesten ble hugvendt, og hvorvidt kona var på vei til fanten da hesten ble sluppet løs sies ikke noe om. Ei heller får vi vite noe om hva som skjer etterpå med kona; forsvant hugvendingen, eller var hun fortsatt på vei etter fanten som nesten var blitt trampet i hjel? Dette får vi ikke svar på, men moralen i historien tyder på at hovedpoenget er å være på vakt

¹⁷⁰ Lunde, Peter, *Kynnehuset. Vestegdske folkeminne* (Kristiania: Norsk folkeminnelag, 1924). 74-75

ovenfor trolldom, og at hvis en har mulighet så skal en ta igjen ovenfor den som prøver å lure en. Handlingens spesifikke konsekvenser etter dette er således ikke prioritert.

Figur 7: Eksempel på fragmentering III – narrativ handlingssituasjon

Fragmentering og av narrativ handlingssituasjon			
Narrativ handling	Virkningskraft/ intensjon	Hvorfor?	Moral
<ul style="list-style-type: none"> - En mann og ei kone ladde korn - En fant ville ha kona og spyttet i skoene hennes. Hun ble hugvendt, men mannen satte hestehoven i skoen og slapp hesten løs - Fanten ble nesten drept av hesten 	Ja, men også nei	Kona ble hugvendt, men hesten ble også hugvendt, og den drepte nesten fanten.	<p>Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom.</p> <p>Ta igjen ved å lure personen som utøver magi.</p>

Oppskriften i NFL 6-74f inneholder altså følgende punkter: (a) agenten må ha tilgang til spytt (premiss), (b) spyttet må plasseres i skoene (instrument), (c) den tiltenkte må trå i skoene (kontakt).

5.2.4 Eksempel IV – NFL 18-262

Det finnes også hugvendingssagn som kun konsentrerer seg om å formidle hugvendingsoppskrifter, slik som i NFL 18-262: «Kaster man en levende Frosk i en Maurtue og lader Maurene afpille alt Kjød, og man derpaa tager Froskens Ben og hænger fast i Klæderne paa en Pige, saa faar hun en heftig Elsk til den, som har gjort det. Gjør en Pige dette med en Gut, vil han komme til at elske hende.»¹⁷¹

Figur 8: Eksempel på fragmentering IV

Fragmentering av hugvendingsstykker IV		
Premiss	Instrument	Kontakt
Froskebein	Klær	Berøring

¹⁷¹ Storaker, Johan Theodor Nielsen, *Naturriggerne i den norske folketro*, red. Nils Lid, vol. IV, Storakers samlinger (Oslo: Norsk folkeminnelag, 1928). 262

Ettersom det ikke tillegges noe ekstra narrativ handling til hugvendingssagnet vil det heller ikke være behov for å ta i bruk den narrative handlingsfragmenteringen i dette tilfellet. Det kan også være lurt å merke seg at kontakten her er implisitt, og en kan fort komme til den konklusjon at hugvendingen er fullført om en bare får satt fast froskens bein i klærne til sin utkårede. Allikevel er det viktig at den som skal hugvendes bærer klærne på sin kropp, slik at hun eller han på den måten kommer vil berøre froskebeinet via klesplagget. Oppskriften i NFL 18–262 inneholder altså følgende punkter: (a) få tilgang til froskens bein (premiss), (b) feste denne i klærne til den ønskede (instrument), (c) mottaker må ha på seg klærne (kontakt).

5.2.5 Eksempel V – NFL 36-27(b)

Det finnes også hugvendingstykker der kontakten med mottaker ikke er identifiserbar som fysisk. NFL-36-27(b) er et godt eksempel på disse:

Ein skulde gjera ein stor ring på ei papir. So skulde ein skrive namnet sitt eige og namnet åt den ein vilde ha, i ringen. Attåt desse namni laut ein so skrive: «So gødt ska våre hjarto bindast samen so djevelen bitt samen hjarto åt trøllkvinno! » Eg såg ein gong eit slikt papir, eg. Men det var no ein stussleg måte å koma saman på! Eg hadde aldri vilja funne på noko slikt, det hadde no før fått vore med giftingi!¹⁷²

Vi møter her maning, som agenten utfører, etter å ha skrevet navnet på seg selv og mottakeren i en ring han har tegnet på et papir. Videre gis det ingen uttrykk for at mottakeren er i fysisk kontakt med verken agenten eller papiret. Kontakten kategoriseres derfor som uspesifisert, mens navn og maning får plassen som premiss. Instrumentet her blir da papiret der navnene står i en sirkel, noe mottakeren (som vi kan anta ikke er tilstede under denne aktiviteten) ikke vet om. Skjemaet får følgende inndeling:

Figur 9: Eksempel på fragmentering V

Fragmentering av hugvendingstykker V		
Premiss Navn, maning	Instrument Papir	Kontakt Uspesifisert

¹⁷² Mauland, Torkell, *Folkeminne fraa Rogaland* (Oslo: Norsk folkeminnelag, 1931). 27.

Vi finner også narrativ handling i dette sagnet, der denne type fremgangsmåte avskrives som noe fortelleren ikke ville ønske å prøve selv. Slik sett fremstår hugvendingssagnet i NFL 36-27(b) som en negativ ting sett fra innsiden av lokalsamfunnet.

Figur 10: Eksempel på fragmentering V – narrativ handlingssituasjon

Fragmentering av narrativ handlingssituasjon			
Narrativ handling	Virkningskraft/ intensjon	Hvorfor?	Moral
Fortelleren har sett et slikt papir, men syntes det var en stusslig måte å bli sammen med noen på	Ja, men også nei	Mottakeren ble hugvendt, men fortelleren avskriver det som metode.	Det finnes hugvendingsråd, men en slik unaturlig kjærlighet er ikke noe fortelleren ville tatt i bruk.

Oppskriften i NFL 18–262 inneholder altså følgende punkter: (a) tegn en ring, og skriv ditt og hennes navn på et papir (premiss 1), (b) utfør en maning (premiss 2), (c) Uspesifisert overføring til mottaker (kontakt).

5.3 Oppsummering

Fragmenteringen av hugvendingsstykkene viser både hvordan oppskriftene hentet hos Bang, og sagnene fra NFL kan identifisere en tredelt struktur fordelt på kategoriene *premiss*, *instrument* og *kontakt* – og hvordan samspillet mellom disse blir synlig når disse fragmentene skilles fra sin resterende narrative struktur. Allikevel er det viktig å inkludere den narrative handlingen som fremkommer i hugvendingssagnene i NFL, da de i motsetning til oppskriftene gjerne tegner et mindre suksessfullt bilde av hugvendingen. Av den grunner både moral, narrative forventninger og intensjonalitet tatt med i fragmenteringen av sagnene, og tendensen de viser er slående. Der vi gjerne finner negative moralske implikasjoner for hugvendingen ser vi også at dette samsvarer med at den narrative forventningene til ritualets antatte intuitive effekt holdes ved like, men intensjonen – særlig om hvem som ble mottaker kontra hvem som var den ønskede mottakeren – gjerne feiler. Dette viser hvordan hugvendingssagn formidler uakseptabel handling gjennom moralske implikasjoner.

En fullstendig oversikt over de fragmenterte ritualene inkludert merknader er å finne som vedleggene I – IV. Fragmentering av materialet åpner således for muligheten til å gå dypere inn på de ulike lagene som hugvendingen er sammensatt av, og danner grunnlaget for den videre analysen av premisser, instrumenter, og kontakt.

6 Premisser

6.1 Premisser som konstraintuitive konsepter

I forrige kapittel ble hugvendingsstykkene fragmentert i de ulike kategoriene *premiss*, *instrument* og *kontakt* basert på ritualstrukturen hentet fra McCauley & Lawson. I dette kapittelet vil det fokuseres på premisset, som er den virkningsfulle elementet hva magisk effekt angår. Ritualets magi finner sitt opphav i dette premisset, og vi kan således sammenligne det med den typen «urstoff» eller «urmateriale» som den sveitsiske legen og alkymisten Theophrastus von Hohenheim (Paracelsus) konsentrerte sine undersøkelser av det virksomme prinsippet i legeplanter rundt – et element han kalte for «kvintessens».¹⁷³ For at de ulike legeplantene skulle ha en helbredende effekt var det en forutsetning at disse inneholdt en kvintessens; uten denne var da også den legende virkningen fraværende. Der Paracelsus åpnet opp for en ny tilnærming innenfor den kjemiske forskningen på 1500-tallet¹⁷⁴ vil det i hugvendingsmaterialet være relevant å forstå kategorien premiss som grunnlaget for den magiske effekten, og således det virkningsfulle prinsippet – kvintessensen – av hugvendingsritualet.

Ritualets kvintessens kan ses sammen med Pascal Boyers konstraintuitive konsepter, der den kognitive teorien baserer seg på oppfatningen om mennesker som predisponerte for intuitive klassifikasjoner, hvilket de tar i bruk som verktøy for å fortolke sine omgivelser. Omverdenen blir deretter fordelt på ulike ontologiske kategorier, der de basert på overfladisk likhet kategoriseres som enten mennesker, dyr, verktøy, planter, naturlige objekter, eller gjenstander. Disse kategoriene tillegges så et felles sett med egenskaper, som skal være gjennomgående for de konseptene vi finner innenfor den gitte kategorien. Nye konsepter, slik som for eksempel en ny dyreart, vil da tillegges de samme egenskapene som de andre tilhørende den ontologiske kategorien dyr. Den enkelte kategori fungerer således som en mal, der en kan tilslutte individuelle konsepter slike egenskaper basert på antagelser. Konstraintuitive konsepter tar også i bruk disse ontologiske kategoriene, men har det Boyer kaller for en «special tag», som er en ekstra egenskap som bryter med de forventningene man

¹⁷³ Bø, Olav, *Folkemedisin og lærd medisin. Norsk medisinsk kvardag på 1800-talet* (Oslo: Samlaget, 1972). 16 – 17

¹⁷⁴ Ibid. 16

har til de ontologiske malene. Eksempelvis er et spøkelse en person uten fysisk kropp, et forventingsbrudd til egenskapen om å inneha fysisk kropp innenfor kategorien «menneske».¹⁷⁵ For å forstå hvordan disse ontologiske forventingsbruddene fungerer innenfor hugvendingsmaterialet vil det analyseres tre ulike premisser basert på de kontraintuitive egenskapene som tillegges dem, og slik se hvordan disse legitimerer sin kvintessens ved magisk tilknytning. For å avgjøre hvilke konsepter som skal undersøkes er det nødvendig å se de innslag som er gjennomgående i materialet, slik at disse kan hevdes representative.

6.1.1 Representativitet

I materialet finner vi totalt 180 forekomster innenfor denne kategorien, men disse er svært ujevnt fordelt med tanke på antall hver enkelt dukker opp. Et fåtall av premissgruppene er dominerende når det kommer til antall forekomster i materialet; der det finnes 26 premisser som kun nevnes én gang hver, finner vi allikevel premisset blod hele 35 ganger. Dette er den klart best representerte premisskategorien, og er over dobbelt så stor som den neste, der vi finner maning og uspesifisert med 17 forekomster hver:

Overordnet gruppering av premisser i hugvendingsmaterialet	
1. Menneskelige kroppsavsondringer (64 forekomster):	Blod (35), svette (12), spytt (9), pust (3), sæd (2), urin (2), hår (1).
2. Dyr (39 forekomster):	Forskebein (5), rød svalestein (4), svaletunge (4), ormetunge (3), svalehjerte (3), ormebrodd (2), ormeøyne (2), svaleblod (2), flaggermusbein (1), flaggermusblod (1), flaggermushjerte (1), hanefot (1), hanegalle/haneblod (1), hesteko (1), lus (1), muldvarpblod (1), ormehjerte (1), ormehode (1), ravnetunge (1), svalefot (1), svaleunge (1), vibehode (1).
3. Mat/drikke/planter (15 forekomster):	Hugvendingsgress (5), muskat (3), brødbit (1), røysopp (1), sirup (1), stampe-pulver (1), confectio alchermes (1), kvikksølv (1), spanskflue (1).
4. Språkbaserte (37 forekomster):	Maning (17), skrift (9), navn (7), lesing (2), symboler (1), tale (1).
5. Annet (25 forekomster):	Uspesifisert (17), paring (2), varme (2), vranga (2), bitemerker (1), kors (1).

¹⁷⁵ Boyer, *Religion Explained*. 47 – 92

For å tydeliggjøre forskjellene på representativitet ordnet premissene i en tabell som fremhver antall forekomster. Den første kolonnen viser hvor mange ganger premisset er representert i hugvendingsmaterialet, den andre kolonnen viser hvor mange premisser som har tilsvarende antall forekomster.

Figur 11: Representativitet innenfor kategorien premiss

Tabell I: Representativitet	
Antall forekomster	Antall premisser
35	1
17	2
12	1
9	2
7	1
5	2
4	2
3	4
2	9
1	26
Totalt 180	Totalt 50

Tabellen er basert på fragmenteringen i vedlegg I og II.

Av disse velges de tre konseptene *blod*, *maning*, og *svale*. Disse er valgt ut med hensyn til representativitet, men også ulike kategorier. Blodet er det konseptet med flest forekomster (35), mens maning (17) følger som nummer to. Da «uspesifisert» ikke lar seg dekode på denne måten, faller den siste undersøkelsen på svalen, som til tross for stor variasjon i de delene av dyret som brukes, totalt sett innehar 15 forekomster. Undersøkelsen av disse tre vil bli gjort med utgangspunkt i de opptegnelser som er gjort i Norsk Folkeminnelags Skrifter, supplert med relevant forskning. I likhet med hugvendingsmaterialet er også disse utdragene begrenset til utgivelse 1 – 118, og det er de tematiske oversiktens henvisninger som har dannet rammene for materialet.¹⁷⁶ Det må derfor påpekes at det dessverre vil finnes utdrag der konseptene er nevnt, men som ikke kommer med her fordi disse heller ikke er tatt med i de

¹⁷⁶ Solheim, Svale, *Register til Norsk folkeminnelags skrifter*, vol. 50 (Oslo: Norsk folkeminnelag, 1943). Skjelbred, Ann Helene Bolstad, *Register til NFL bind 51-99. Del 1: Alfabetisk* (Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1983). Bonnevie, Tiril og Sven Lindblad, *Register til Norsk Folkeminnelags skrifter 101-118* (Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1989).

utgitte oversiktene. Det er således ingen fasit for nøyaktig hvilke forestillinger som rådde om disse konseptene, eller hvor utbredte de var. Dette er et gjennomgående metodologisk problem ved analyse av et slikt materiale, som igjen åpner for nye problemstillinger om hvorvidt det innsamlede folkeminnematerialet – både ved de enkelte utdrag, men også i sin helhet – kan hevde seg representativ som kildemateriale. Til tross for fravær av fasit, vil det her argumenteres for at det ved å ta i bruk en større mengde slik materiale allikevel åpner for å gi et pekepinn på de typer forestillinger som rådet. Tradisjonsmaterialet har blitt fortalt, og samlet inn, og er derfor – også etter å ha gjennomgått en selekteringsprosess – tidsvitner til de uttrykk som ble formidlet i denne perioden, fra fortellerne og gjennom folkeminnesamlerne. Ved å benytte et større omfang av tematisk avgrenset materiale vil det således kunne gi oss informasjon om eksplisitte forestillingsprinsipper som fortellerne hadde kjennskap til, selv om det ikke har latt seg gjøre å videreføre alle de ulike variantene. Altså er det de fortalte forestillingene som her vil danne grunnlaget for analysen av de ulike konseptene *blod*, *maning*, og *svale*.

6.1.2 Konsept I – Blod

I Norsk Folkeminnesamlings skrifter (NFL) finner vi flere ulike forestillinger om blodet og dets formål. Tallmessig er praksisen med blodstemming og blodlating mest synlig (32), før vi finner bruken knyttet til hugvending (24), og dyreblod brukt som medisin (24). I henhold til antall forekomster er det disse som er klart best representert innenfor materialet. Deretter følger så menneskeblod som medisin (15), generelle regler ved slakting av dyr (15), at en gravid kvinne ikke må forse seg på blod (12), og en rekke generelle narrativer om blod (11). Å dryppe blod på en forgjort børs skal kunne tilbakestille den (8), og en kunne tilegne seg noen av dyrets egenskaper ved å drikke dets blod (7). Blod, i likhet med annet avfall fra mennesker måtte brennes eller begraves så ikke fugler eller andre fikk tak i det (6), og en kunne benytte dyreblod for å få hell i jakt eller fiske (6). Ellers finner vi flere innslag av forestillinger om blod, men med kun fem forekomster eller mindre. Disse inkluderer blant annet problemet med å vaske vekk blod fra en drept med vold, at husdyra ikke måtte få i seg menneskeblod, varsler av ulik art, blodets forhold til svarteboka, blodet som et tegn på forgjøring, blod som selve livskraften, eller som solen, og ikke minst som den katalysator som kan forvandle en huggorm om til en drage.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Se vedlegg V – A, oversikt over blod i Norsk Folkeminnesamlings skrifter

Selv om de forestillinger som fremgår av materialet i NFL kan hevde seg mangfoldig hva variasjon angår, ser vi fortsatt at de med flest forekomster – med unntak av hugvendingen – konsentrerer seg rundt blodets virke innenfor medisin- og sykebehandling. Ifølge Ingjald Reichborn-Kjennerud skal dette ha sitt grunnlag i oppfatningen av blodet som livskraften, der en så sammenhengen med livet som rant ut sammen med blodet hos en som holdt på å blø i hjel. Sjelen, eller hugen, skal således også ha blitt plassert i blodet. Sykdomsoppfatningen tok for seg «humoralpatologien», som baserte seg på læren om kroppens væsker og hvordan disse ulike blandingsforholdene påvirket individet.¹⁷⁸ Ronald Grambo utdyper dette:

I et berømt hippokratisk skrift med tittelen *Menneskets natur* ble det fastslått at menneskekroppen inneholder fire væsker: blodet, den svarte galle, den gule galle og flegmaet [...] Hver av væskene hadde sin spesielle plass i kroppen hvor de ble dannet og bevart. Blodet hadde sitt sete i hjertet, den svarte gallen fantes i milten [...] Den varme, tørre, gule gallen tilhørte leveren. Endelig hører flegmaet hjemme i hjernen. Den har en høy posisjon i kroppen, og på grunn av menneskets høyreiste stilling var den en kilde til sykdom.¹⁷⁹

Den dominerende av disse kroppsvæskene skulle også være avgjørende for den enkeltes temperament, og ved blodlating var målet å ta ut blod der det var mest flegma i menneskekroppen. I tillegg kunne blodet også inntas som medisin; dyreblod skulle ha særskilte helsegevinster samtidig som en kunne tilegne seg noen av dyrets gode egenskaper, og menneskeblod – spesielt fra henrettede ved halshugging – ble brukt for å kurere sykdommer slik som fang (epilepsi).¹⁸⁰ Olav Bø har påpekt hvordan det ikke bare var de faglærte legene som tok i bruk denne formen for sykebehandling; ofte var den utført av lokale bygdeleger som hadde fått sin kunnskap gjennom selvlæring. Behovet for disse tjeneste fulgte til en sameksistens av disse to, også ved økningen av den formelt skolerte legebestanden.¹⁸¹ Blodet som livskraften har blitt fremhevet av flere bidragsyttere¹⁸², men forekommer eksplisitt kun to ganger i utdragene fra NFL. Det vi derimot ser er hvordan dette brukes i den praksisen som omgår medisin- og sykebehandling bygget på læren om humoralpatologi, og hvordan denne tillegger blodet en betydelig rolle. Den teoretiske bakgrunnen legitimerer altså bruken av en slik behandlingsmetode. Ved troen på effektoppnåelse finner metoden sin tyngde ved

¹⁷⁸ Reichborn-Kjennerud, Ingjald, *Vår gamle trolldomsmedisin IV* (Oslo: I kommisjon hos J. Dybwad, 1944). 101, 103, 107

¹⁷⁹ Grambo, Ronald, *I liv og død: Dråper av blodets historie* (Oslo: C. Huitfeldt, 1994). 126 – 127

¹⁸⁰ Ibid. 74, 127, 129, 130 – 133, 135 – 138

¹⁸¹ Bø, *Folkemedisin og lærd medisin. Norsk medisinsk kvardag på 1800-talet*. 17 – 22, 33, 36, 42

¹⁸² Reichborn-Kjennerud, *Vår gamle trolldomsmedisin IV*. Grambo, *I liv og død: Dråper av blodets historie*. Hodne, *Kjærlighetsmagi*.

den utbedte praksisen som finnes i lokalsamfunnene, slik at forestillingen om blodet som livskraft er tilstede i dette materialet, men som et implisitt teoretisk grunnlag for den behandling som tilbys ved bruk av denne metoden.

I lys av magisk virkning blir det interessant å se dette som et kontraintuitivt konsept. Blodet i seg selv inngår ikke som et selvstendig konsept plassert i en av de ontologiske kategoriene, men er en del av den biologi som omgår levende vesener, slik som mennesker og dyr. Blodet tillegges altså en alternativ mening til det å kun være et væskeinnhold som finnes i dyre- og menneskekroppen. Som senter for livskraften og ved bruk av medisinsk behandling tilskrives blodet en ekstra betydning som en egenskap med påfølgende intensjonelle virkningsforhold. Spesielt interessant er det å merke seg at dette i høy grad gjelder forholdet mellom kropp og blod – der kroppen er en naturlig beholder av væsken blod, er det først og fremst snakk om blod som enten skal tas ut av kroppen (slik som ved årelating), eller blod som skal holdes inne i kroppen (blodstemming). I tillegg kommer den effekten som gis ved konsum av blod; denne er da er utenfor kroppen, før den så kommer inn i en annen. Ved konsumet av blod, slik vi finner i flere tilfeller av hugvendingsmaterialet, inntar man da altså en del av et annet menneskes livskraft, hvilket igjen skal kunne påvirke den som konsumerer dette ved en dragning til den person hvis blod kommer fra. Det er altså her vi kan identifisere kvintessensen, og dermed også den intuitivt antatte kausale påvirkning som prinsipielt skal sørge for ritualets effekt – de forventningsbruddene som retter seg mot levende veseners biologi i form av blod, og viser hvordan forflytting av egenskaper mellom de ulike intuitive kunnskapsdomenene legitimerer den intuitive tolkningen av dennes magiske essens.

6.1.3 Konsept II – Svalen

Svalen, som vi finner 15 bidrag fra i hugvendingsmaterialet, skal være gjenkjennelig slik: «Insektetende fugler med kort, men bredt nebb med stort gap. De har korte ben og beveger seg sjelden på bakken. Vingene er spisse, svalene har rask flukt og hurtige manøvrer»¹⁸³ I Norske Folkeminnelags skrifter møtes vi med en klar overvekt av utdrag som dreier som om svalen som værvarsler (26 forekomster), der den varsler godt vær når den flyr høyt, og dårlig vær når den flyr lavt. Ellers berettes det om dens møte med Jomfru Maria, og hvordan den stjal en saks og et nøste fra henne (8). Vi blir så forespeilet svalen som en lykkefugl – det

¹⁸³ "Svaler," Store Norske Leksikon, <https://snl.no/svaler>.

følger lykke for det sted hvor den bygger sitt rede (7), samt forestillingen om at den overvintrer på havets bunn (6). Ellers skal svalen inneha en svalestein med magisk virkning, en død svale vil kunne benyttes for å avsløre en annens hemmeligheter, svalen skulle komme med våren, den kunne også varsle død – men hvis svalen driter på en skulle en få mark i osten.¹⁸⁴

Svalen som værvarsler er således den forestilling som kommer tydeligst frem i forhold til antall forekomster, et motiv Arngeir Berg og Øivind Jorfald hevder har en naturlig forklaring ved at endringen i luftlagenes fuktighet, slik som ved lavtrykk og regnvær, gjør at insektene søker nedover til tørrere luftlag, og at dette igjen resulterer i at svalene følger etter dem.¹⁸⁵ Mindre naturvitenskapelig finner vi forestillingen om svalens møte med Jomfru Maria, et eventyr utgitt i *Norske folke-eventyr* (1914), hvor det gjengis et utdrag her:

[sic] Det var en gang en vakker sommerdag jomfru Maria sat og sydde ute i det grønne. Hun hadde lagt guldsaksen og det røde silkenøstet ved siden av sig; men ret som hun tok efter det, saa var det borte. Hun lette og hun lette, og hu spurte alle trær og alle dyr, baade fugl og fisk, om nogen av dem hadde tat nøstet og saksen; men de sa nei allesammen, de hadde hverken set det eller rørt det. Med det samme kom svalen flyvende forbi og kvidret og kvidret: «Gutter og jenter, gutter og jenter, sitter paa laaven, kysses og klappes - - Jeg sat og saa paa, ja sat og saa paa!»
«Det er d u som har tat saksen og nøstet!» Sa jomfru Maria; «for ingen anden vimser omkring som du, baade høit og lavt, rundt hus og hjem, under sky og himmel, og i den grønne eng!»
«Jomfru Maria skylder mig, skylder mig, for saksen og silkenøstet,» sa svalen «Tok j e g dem, tok j e g dem? Det er løgn, er det! det er det! Er det sandt, vil jeg synke i sjø! Gi nøstet sat i bringen og saksen i enden, paa den som tok dem, tok dem!» «Selv sa du dommen,» sa Jomfru Maria, «og som du selv vilde, skal du faa det. Baade nøste og saks skal du bære til merke, og om vinteren skal du ligge paa bunden av sjøer og tjær. Men fordi du løgster mig, endda du selv baade løi og stjal, skal du bygge i ufred under tak og røst, og aldrig komme paa grøn gren.»
Fra den dag flyver svalen om med den røde flekken etter silkenøstet i strupen og med saksen til stjert. Om høsten tumler den sig omkring mellem folket som arbeider paa akeren, og skyter sig ofte like ind paa dem, som den vilde ta farvel, før den gav sig paa langreis. Men den tænker ikke paa at fare sydover; den skal til bunds og lægge sig i vinterdvale i myrer og tjern, som Jomfru Maria sa, og det gjør den vel ogsaa, dersom det er sandt, det folk fortæller, at de finder den i hele klumper paa vassbunden.¹⁸⁶

Eventyret viser således hvordan svalens utseende er blitt til som følge av denne handlingen, og hvorfor den av samme grunn må overvintrer på havbunnen – et innslag som skal ha stått sterkt i tradisjonen i flere hundre år.¹⁸⁷ Hvorvidt dette kunne knyttes opp til reelle tilfeller av svaler funnet på havet eller ei, ser vi allikevel hvordan troen blir legitimert gjennom den straff

¹⁸⁴ Se Vedlegg V-B. *Oversikt over svalen i Norsk Folkeminnelags skrifter*

¹⁸⁵ Berg, Arngeir og Øivind Jorfald, *Fugler og folket* (Oslo: Pantagruel, 2010). 94

¹⁸⁶ Asbjørnsen, Peter Christen, Moltke Moe, og Jørgen Moe, "Jomfru Maria og svalen," i *Norske folke-eventyr* (Kristiania: Gyldendal, 1914). 222 – 224

¹⁸⁷ Berg og Jorfald, *Fugler og folket*. 88 – 89

som blir gitt av Jomfru Maria i eventyret. I tillegg til ny bekledning får altså svalen ikke lenger lov til å være en trekkfugl. Motivet om svalens som en lykkefugl er mindre tydelig utenfor folkeminnematerialet, men rollen som varsler er klar når dens tilstedeværelse kan tolkes opp mot både vær, lykke og død. Samtidig fortelles det om de svalesteiner som denne skal ha, der disse skal finnes enten i svalens mage eller i dens hode. I hugvendingsmaterialet finner vi fire slike tilfeller, der svalen har en rød, en svart og en hvit stein, som alle skal ha hver sin magiske egenskap. Hvem som tilskrives hva varierer, men de ulike skal eksempelvis gjøre en usynlig, gi en hell i kortspill, hell i kjærlighet, virke mot trolldom, bringe generell lykke, kurere fallsykdom (epilepsi), og motvirke sorg.¹⁸⁸ Reichborn-Kjennerud forklarer steinen i svalens mage som en fekalstein, hvilket er en forsteinet avføringsklump som gjerne oppstår i forbindelse med forstoppelse.¹⁸⁹ Steinen i hodet knytter han til øynene, der nettopp *svaleurten* (*Chelidonium majus*) er et kjent legemiddel for øynene, men også for skabb, vorter og gulsott.¹⁹⁰

Vi ser således at svalen kan knyttes opp til varsler, medisin, og karakteren Jomfru Maria. Den er et dyr som – ganske riktig – varsler nedbør, som bringer hell med sine stener, som igjen knyttes til *svaleurten* som skal være særlig effektiv behandling for svake øyne. I tillegg blir den gjennom eventyret knyttet sammen i et narrativ med Jomfru Maria, der hun legitimerer hvorfor svalen ser ut som den gjør, samt hvorfor den oppfører seg slik. Svalen er altså mer enn bare fuglen med det korte, bedre nebbet, og de korte beina som sjeldent beveger seg på bakken, slik vi så i definisjonen fra Store norske leksikon. Den er et dyr med evner til å gi varsler av ulik art, gi hell og lykke, den knyttes opp mot medisin – og som får sine spesielle egenskaper legitimert av Jomfru Maria, som selv er en kontraintuitiv aktør. Svalen er dermed et kontraintuitivt konsept innenfor den ontologiske kategorien dyr, hvilket gir den status som ekstraordinær – og som igjen tilskriver den en påfølgende ekstraordinære effekt.

6.1.4 Konsept III – Maning

Å mane gis følgende definisjon i Store norske ordbok:

¹⁸⁸ Bang, *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. 422 – 425

¹⁸⁹ Reichborn-Kjennerud, Ingjald, *Vår gamle trolldomsmedisin V* (Oslo: I kommisjon hos J. Dybwad, 1947). 71. Aabakken, Lars, "Fekalstein," Store Norske Leksikon, <https://sml.sn.no/fekalstein>.

¹⁹⁰ Reichborn-Kjennerud, *Vår gamle trolldomsmedisin IV*. 9, 77. *Våre folkemedisinske lægeurter* (Kristiania: Centraltrykkeriet, 1922). 54 – 55

(fra nty.), tilskynde, vekke (mane til handling, ettertanke). I eldre folketro var maning en form for trolldom der man sa frem en regle el.l., enten direkte henvendt til noe vondt som skulle fordrives, f.eks. en sykdom, eller henvendt til overnaturlige makter for å få dem til å utrette noe bestemt.¹⁹¹

Altså er maning en henvisning, enten til noe en ønsker å fjerne, eller noe som ønskes utført. I Norsk Folkeminnelag skrifter finner vi følgende forestillinger i forbindelse med maning: Å mane frem eller vekk djevelen (25 forekomster), å mane frem eller feste dyr (7), å mane ormer til seg/til å gå inn i et bål (6), og å mane frem avdøde (6). Ellers kunne en mane frem forbrytere, ting fra andres jordbruk, trollkjerringer som hadde gjort skade på husdyra, og ikke minst nordlyset. Man kunne også feste folk, og mane vekk ting, slik som mara, skrømt, og sykdom.¹⁹² Å mane djevelen figurerer som den klart mest gjennomgående forestillingen i materialet, og særlig er det presten som utfører denne handlingen. Således er det kanskje ikke så rart at det finnes kristne elementer i maningens innhold, slik Ferdinand Ohrt påpeker:

"Besværgelser med Stof fra den kristne Forestillingsverden er en meget talrig Klasse, hva enten de vender sig mod Sygdomme, Udyr, Ild, Fjender, Vaaben eller onde Aander. Og de spænder over mange Afskygninger, lige fra korrekt kirkelige Former med upaaklagelig bibelsk Lærdom – ofte meget lange og kedsommelige, da alt det er sagt bedre andensteds – til legendemæssige og fantastiske Maninger; hyppig inneholder een og samme Besværgelse Stof af begge Slags."¹⁹³

Ifølge Bente Alver var maningen i stor grad utført av religiøse spesialister, der presten kunne betrakte en bønn med kristent innhold som religiøst, mens medlemmer av allmuen forstod dette som magi. Samtidig kunne maningen foregå innenfor de sosialt aksepterte rammene lokalsamfunnet la for magisk praksis, slik som ved varsler, men den kunne også brukes som skademagi, dersom en valgte å «binde» eller «feste» en person slik at han eller hun ikke kunne bevege seg.¹⁹⁴ Ronald Grambo viser også til de religiøse elementene som finnes i maningen, der det i noen norske dialekter heter å *lese* istedenfor å mane. Ifølge ham henviser dette til lesning fra bibeltekster, som ble brukt som vern mot onde makter.¹⁹⁵ Grambo hevder at slike trollformler også må forstås i en kommunikasjonskontekst, der det er karakteristisk for maningen at den foretas ved en personlig jeg-form der utøveren ønsker å kommunisere med makter via trolldomsord. Ordet som trolldomspekt blir således en kilde til magisk virkning, og maneren tyr gjerne til selvskryt for å legitimere sin egen autoritet og slik skremme de vonde maktene i den hensikt av å oppnå et samarbeid.¹⁹⁶ Formlene må således tolkes som

¹⁹¹ "Mane," Store Norske Leksikon, <https://snl.no/mane>.

¹⁹² Se vedlegg V-C. *Oversikt over maning i Norsk Folkeminnelags skrifter*.

¹⁹³ Ohrt, Ferdinand Christian Peter, *Trylleord: fremmede og danske* (Det Schønbergske forlag, 1922). 52

¹⁹⁴ Alver, *Mellem mennesker og magter*. 49, 168

¹⁹⁵ Grambo, *Norske trollformler*. 6

¹⁹⁶ Ibid. 12, 38 – 39,

kommunikasjon med de ulike leddene *sender*, *budskap*, og *mottaker*: «Signeren eller maneren er senderen, formelen er budskapet og til sist har vi mottakeren, som ofte er en demon eller en trollkjerring eller trollgubbe, eller ildebrann, eller en annen representant for skademaktene.»¹⁹⁷ Målet med kommunikasjon er altså å nå mottakeren, som igjen vil sørge for å påvirke forhold slik at maneren får den effekt han eller hun ønsker å oppnå. Men for at maningen i det hele tatt skal fungere er det dermed en forutsetning at utøveren forholder seg til en *agent*. Dette må igjen forstås i lys av kognitiv teori, der Pascal Boyer forklarer kontraintuitive agenter som konsepter tilhørende den ontologiske kategorien som omfatter personer, og at de således også tilskrives de samme egenskapene som mennesker – deriblant et tilsvarende menneskelig sinn – mens de skiller seg ut ved å inneha et forventingsbrudd mot en av de andre ontologiske egenskapene. *Religiøse konsepter* forholder seg gjerne til den menneskelige kategorien spesifikt ved at de projiserer et slikt *menneskelig sinn*. Dette åpner opp for kommunikasjon, og er et resultat av den antropomorfe tilnærmingen til omgivelsene beskrevet av Justin Barrett som «Hypersensitive Agency Detection Device» (HADD). Bruken av HADD åpner igjen for verktøyet «Theory of Mind» (ToM) som blir koblet inn da en agent er identifisert, og forholder seg som intensjonskalkulator til dennes hypotetiske intensjoner.¹⁹⁸

I folkeminnematerialet om maning finner vi djevelen som det klart mest populære målet for en slik handling; med hele 25 tilfeller fortelles det om hvordan djevelen ble manet – oftest var det presten som mante ham vekk – og hvordan han forsøkte å lure de som kom i hans nærvær. Djevelen er således agenten i disse beretningene, og det er han det kommuniseres med gjennom trollformelen, men også ved direkte kommunikasjon i de tilfellene han har blitt mant frem. Djevelen er ikke et menneske i likhet med andre personsikikkelser som opptrer i maningen, men han tilskrives et *menneskelig sinn*, slik at kommunikasjon og intensjoner kan tolkes på samme måte som ved menneskelig interaksjon. Den selvautorisering som Grambo nevner ved maningen kan altså forstås som et taktisk steg når en skal opp mot en slik mektig agent, på samme måte kan også de religiøse elementene tolkes slik, særlig knyttet til bibellesningen, som sterke ord plassert i samme religiøse kontekst som agenten. Beretninger om prester som maner djevelen vekk minner således om det velkjente motivet om kampen mellom gode og onde krefter. I hugvendingsmaterialet finner vi kun tilfeller der det ønskes hjelp til å aktivisere krefter for å nå målet om en annens kjærlighet vendt til seg. Gjennom

¹⁹⁷ Ibid. 49

¹⁹⁸ Boyer, *Religion Explained*. 161 – 166. Barrett, *Why would anyone believe in God?*

maningen forsøker dermed utøveren å kommunisere med denne agenten, slik at djevelen sådan kan sørge for den påvirkning som maneren ønsker å utrette. Den magiske kvintessensen er således djevelens egen makt til å utøve kausalitet, og ved handlingen henvender man seg til denne, slik at maningen i den grad må kalles for en *henvisning* til en trollkyndig agent.

6.2 Oppsummering

Den magiske virkningens opphav må således forstå ut fra de kontraintuitive konsepter hugvendingsmaterialet setter som premisser. Det er denne typen «mytisk tankesett» som forespeiles i folkeminnematerialet, og som danner grunnlaget for ritualets kvintessens. Forventingsbruddet med de kjente ontologiske kategoriene vitner om at dette er ekstraordinære konsepter – med en tilsvarende ekstraordinær effekt. Ved å inneha et premiss er tilgangen til det magiske sikret – problemet er bare, slik folkeminnematerialet vitner om – hvor utbredt disse forestillingene er. Ettersom hugvenderen også er en del av sin samfunnskontekst er det sannsynlig å anta at de magiske innslagene fra tradisjonen var et velkjente motiv også for resten av lokalbefolkningen. Disse ville da gjenkjenne et forsøk på magisk utøvelse, og siden hugvending var en form for skademagi ville dette kunne vekke mistenksomhet og varsomhet blant de potensielle mottakerne, samt skape reaksjoner fra resten av lokalsamfunnet for sosial uakseptabel handling. Dermed måtte hugvendingen gjøres mindre synlig, og rett og slett kamufleres – et problem som ble løst ved bruk av instrumenter.

7 Instrumenter

7.1 Instrumenter som intuitive konsepter

I dette kapittelet vil kategorien *instrument* i hugvendingsmaterialet bli analysert som konsepter, slik som med premissene i forrige kapittel. Instrumenter, i likhet med premisser, belager seg på de ontologiske kategoriene fremsatt av Boyer, men er i motsetning til disse å regne for intuitive. Vi finner riktignok forekomster av instrumentene i de samme utdragene som de kontraintuitive premissene, men der vi finner tilknytning til disse er det først og fremst når de kommer i kontakt med et premiss – altså er ikke instrumentet i seg selv kontraintuitivt, selv om det tas i bruk i en setting preget av slike egenskaper. Det forventningsbruddet som instrumentene opplever er ikke en egenskap de selv innehar, men en som blir overført, og dermed aktivert, av et premiss. Som med de kontraintuitive konseptene vil det bli analysert tre ulike instrumentale konsepter, utvalgt på bakgrunn av representativitet, og med utgangspunkt i Norsk Folkeminnesamlings skrifter, supplert av relevant forskning.

7.1.1 Representativitet

I kategorien instrumenter finner vi mindre variasjon enn hos premissene, men til gjengjeld er det da flere ulike instrumenter med et høyere antall forekomster. Av totalt 166 forekomster er disse fordelt på 33 ulike instrumenter. De to best representerte instrumentene, eple og klær, finnes begge 18 ganger hver i materialet, mens det også finnes seks andre instrumenter som forekommer over 10 ganger hver. Vi ser i gruppen for *drikke* at det finnes flere alkoholholdige varer med høy forekomst, deriblant *vin*, *øl* og *brennevin*. I tillegg kommer den *uspesifiserte drikken*, som kan tilhøre hvilken som helst av disse instrumentene innenfor denne gruppen. Som kontrast finner vi gruppen *mat*, der det kun er instrumentet *eple* som har et antall forekomster høyere enn 10 – til gjengjeld er eplet å finne hele 18 ganger – mens de neste i denne gruppen, *sukker* og *uspesifisert mat*, kun kan skilte med fem stykk hver seg. I likhet med matgruppen finner tilsvarende variasjon i gruppen *klær og sko*, der instrumentet *klær* er å i klart overvekt med sine 18 representasjoner, mot de tre siste typene som til sammen kommer på kun 14 forekomster. Også i den siste gruppen, *annet*, finner vi tilsvarende tendens. Av 24 forekomster totalt inneholder *uspesifisert* 16 av disse alene, mens de resterende på det mest har tre stykk hver seg.

Overordnet gruppering av instrumenter i hugvendingsmaterialet

1. Drikke (47 forekomster):

Vin (12), uspesifisert drikke (12), øl (11), brennevin (7), mjød (2), kaffe (1), te (1), vann (1)

2. Mat (40 forekomster):

Eple (18), sukker (5), uspesifisert mat (5), smørbrød (3), rosiner (2), egg (1), fiken (1), kake (1), kling (1), spisekjøttskiver (1), svsker (1), vafler (1)

3. Klær og sko (32 forekomster):

Klær (18), sko (9), søm (3), nål (2)

4. Kropp (23 forekomster):

Hånd (11), munn (10), hår (2)

5. Annet (24 forekomster):

Uspesifisert (16), papir (3), hodepute (2), fjær (1), plassering (1), skål/beger (1)

Ordnet i tabell tydeliggjør dette forholdet mellom grad av representativitet for instrumentene:

Figur 12: Representativitet innenfor kategorien instrument

Tabell II: Representativitet	
Antall forekomster	Antall instrumenter
18	2
16	1
12	2
11	2
10	1
9	1
7	1
5	2
3	3
2	5
1	13
Totalt 166	Totalt 33

Tabellen er basert på fragmenteringen i vedlegg I og II.

I tabellen ovenfor vises først antall ganger instrumentet er representert i hugvendingsmaterialet, deretter vises hvor mange instrumenter som har tilsvarende forekomster. Vi ser altså stor variasjon i grad av representativitet i instrumentene. For å undersøke de intuitive instrumentene vil konseptene eple (18), klær (18). Uspesifisert innehar 16 forekomster, men ettersom denne ikke lar seg identifisere mer spesifikt faller den siste konseptanalysen på vin (12). Men, siden NFLs utgivelser er svært sparsomme i sine tematisk katalogiserte av utdrag om vin kombineres dette med brennevin, slik at altså vin/brennevin (19 totalt) undersøkes.

7.1.2 Konsept I – Eple

Utdrag om eplet i Norsk Folkeminnesamling dreier seg i stor grad om dyrkning og bruk av denne frukten. Vi finner mange tidligere slag av epler som nå skal være utgått (14 forekomster), vi får høre at mye bær om våren tyder på god avling også neste år (12), om søteplet som en ettertraktet vare, også brukt i handel (11), samt om epler brukt til forgjøring, og som en ikke måtte ta imot (9). Ellers berettes det at eplene fikk navn etter den som satt dem (8), men det ble også fortalt om dyrkning av andre frukttrær (7), og salg av disse (7). Mindre tallrike forekommer også de forestillinger at et kløyvde eple kunne hjelpe mot vorter, at grekerne helliget eplet til Venus, tilsvarende Idunn i norrøn mytologi, slik at eplekasten og eplespising fikk en erotisk betydning. Samtidig fortelles det om Kong Rerers bønn til Odin om fruktbarhet, men også at munkene i Opedal anla eplehager allerede fra 1365, at bær kunne brukes mot sykdom og urent blod, og at granatepler en gang ble byttet mot et føll.

Ingjald Reichborn-Kjennerud plasserer umiddelbart eplet i en eldre mytologisk kontekst:

”Det mest kjente elskovsmiddelet fra planteriket var i gammel tid likevel eplet. Vi finner spor av det i Skirnismål og i senere folkeviser. Kjente forskere som Sophus Bugge og Moltke Moe har vist at disse forestillingene tidlig må være kommet til oss gjennom irske sagn. Opprinnelig stammer de fra gresk-romersk oldtid da eplet var helliget kjærlighetens gudinne.”¹⁹⁹

Det samme mytologiske opphavet gis også av Mentz Schulerud, der han både henviser til den gresk-romerske varianten, men også til den norrøne kjærlighetsgudinnen Idun og hennes epler.²⁰⁰ Til gjengjeld finner vi i folkeminnematerialet kun *to* beretninger om en slik mytologisk kobling, der den ene forholder seg til en norrøn konges fruktbarhet, og den andre

¹⁹⁹ Kjennerud og Rønning, *Elskov og overtro*. 17

²⁰⁰ Schulerud, Mentz, *Iduns Epler* (Oslo: Livsforsikringsselskapet Idun, 1982).

til Iduns epler og gudinnen Venus.²⁰¹ Altså kan det ikke kalles for noe gjennomgående tema i de forestillingene om eplet som blir fortalt i dette materialet. I tillegg kan det være verdt å merke seg at begge disse to stammer fra én utgivelse i NFL, nr. 18: *Naturrigerne i den norske folketro* (1928), som er del fire av *Storakers samlinger*, utgitt ved Nils Lid. Altså er det kun i denne utgivelsen at vi finner et uttrykt mytologisk opphav knyttet til eplet – et lite representativt, og nærmere anekdotisk bevis for en slik tilknytning. Det kan selvsagt hevdes at mangelen på nedtegnelser om et tema er et resultat av at både fortellere og folkeminnesamlere tok dette for selvfølgelig, slik Bente Alver har påpekt.²⁰² Men samtidig betyr det heller ikke at vi kan tilskrive materialet de uttrykk det ikke innehar – bare fordi ettertiden åpner opp for en slik tolkning. Det vitale argumentet for å kunne aktivisere et eldre kildemateriale er således at tolkningen må baseres på materialets faktiske innhold, slik at det er kildene selv som legger til grunn premissene for forskningen, og ikke forskerens ønske om å se de elementer som vil passe best med dennes arbeid.

Folkeminnene i NFL gir således informasjon om epler som et gjennomgående element i hverdagen, først og fremst som mat. Det finnes luksusutgaver som søtepler, men også mer vanlige matepler – også kalt for «Tormodsepler». Når vi får høre at det fantes mange slag epler som nå er forsvunnet, samt at eplene ble oppkalt etter de som satte dem, kan dette tyde på en mer utbedt dyrking av epler gjort av enkeltpersoner, som igjen ga eplene sitt navn. Det fortelles lite om i hvor stor grad epledyrkingen gjorde seg gjeldende, og nasjonale samt regionale forskjeller nevnes heller ikke. Det vi derimot får av informasjon fra disse utdragene er at epledyrkingen var et element i flere nordmenns hverdag, og at eplet ble konsumert både som et mer vanlig mateple (Tormodseplet), og som mer luksuriøse søtepler. Det faller derfor naturlig å anse eplet først og fremst som et spiselig objekt, en forbruksvare uten større idéhistoriske refleksjoner over en potensiell mytologisk opphavslinje – der dens fremste funksjonen var å være spiselig, og altså tilgjengelig for konsum.

7.1.3 Konsept II – Klær

Utgivelsene i Norske Folkeminnelags skrifter forteller mye om ulike klesplagg, og spesielt mye om den generelle bruken av dem. Vi finner hele 73 forekomster av generelle narrativer

²⁰¹ Storaker, *Naturrigerne i den norske folketro*, IV. 52, 82

²⁰² Alver, "Concepts of the soul in Norwegian tradition." 123

om klær og klesbruk, før det minker drastisk ned til vrange klær som varsler ulykke (15). Videre finner vi at en aldri måtte reparere eller sy på et plagg en hadde på seg (14), og igjen flere narrativer – denne gang spesifisert til klesproduksjon (13). Deretter berettes det om klær som kan brukes til å spå, både den kommende ektemaken eller kjæresten (11), men også hvem som var feig (ville dø) ved å legge en skjorte i låven på en helligdag (11). Hadde en gått seg vill kunne en ta et plagg på vranga – da ville en finne frem igjen (11). En kunne også få varslet feighet gjennom klær på andre måter (10), og vrange klær skulle kunne brukes mot trolldom (7). I tillegg får vi høre narrativer om julesveinen og julekvelden (6), og hvordan en skulle unngå å slite ut klærne så fort (6). Det forekommer også bidrag, dog i mindre antall, om vrange klær som lykke, å kurere fang (epilepsi), og klær som hjalp til ved harde fødsler. Det berettes også om hvilke dager en ikke vaske klær på, å spå hvorvidt en kvinne vil få et uekte barn, samt hvordan en kan få gjøken til å oppfylle tre ønsker ved å blotte seg under et tre.²⁰³

Som materialet viser er hovedvekten lagt til formidling av generelle narrativer om bruk av klær. Dette kommer kanskje ikke som noen overraskelse da klesplagg inngikk også da som en av de mest grunnleggende forbruksvarene. Men klær var også mangelvare. Som det berettes i NFL var det meningen at alle skulle ha et nytt plagg til julefeiringen, for ellers kunne julesveinen komme og ta de. Men dette var vanskelig, spesielt for familier med store barneflokker og dårlig råd, der gamle klær heller ble farget opp igjen.²⁰⁴ Simen Skappel har forklart at en av de viktigste årsakene til at flere husmannsbarn ikke fikk seg skolegang var at de måtte hjelpe til med arbeidet om sommeren, og at de på vinterstid ikke hadde godt nok med klær til å være utenfor stuen.²⁰⁵ Klesplaggene, og mangelen på det, vitnet således også om den materielle nød mange led.

De to andre forestillingene vi finner gjennomgående i folkeminnematerialet er hvordan klær på vranga kan ha en effekt, og hvordan klesplagg blir brukt til spådom. Den første, med klær på vranga tar for seg prinsippet om motsols, eller venstre mot solen, som ifølge Ronald Grambo var svært viktig innenfor magisk terapi²⁰⁶. Å ha på seg et plagg på vranga kunne altså

²⁰³ Se vedlegg V-E. Oversikt over klær i Norsk Folkeminnelags skrifter.

²⁰⁴ Storaker, Johan Theodor Nielsen, *Tiden i den norske Folketro (Storakers samlinger I)*, red. Nils Lid (Kristiania: Norsk folkeminnelag, 1921). 99, Mo, Ragnvald, *Dalbygg og utfjerding. Folkeminne frå Salten 4* (Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1957). 99

²⁰⁵ Skappel, *Om husmandsvæsenet i Norge*. 79, 90

²⁰⁶ Grambo, *Norske trollformler*. 37

føre til hell, men også ulykke, og skulle også hjelpe mot trolldom. I tillegg ville det sørge for at man fant veien hjem dersom en hadde gått seg vill. Til tross for variasjonene ville det altså skje *noe* dersom en hadde tatt på seg plagget feil vei, det ville altså komme en reaksjon av å omvende den sedvanlige bruken av plagget. Den varslingen eller spådommen vi ser i materialet har også ulike mål, for de fleste av dem gjelder det å varsle hvem som er feig (som snart vil dø), mens den andre typen setter seg som mål å vise ens kommende kjæreste eller ektemake. Grambo kaller dette for orakler, og hevder at bruken av dem er gjort med et ønske om å se inn i fremtiden.²⁰⁷ Hvorfor nøyaktig klær er brukt forklares ikke, men det kan være fordelaktig å se klesplaggene i den konteksten de blir brukt; som tekstiler som omrammer brukerens kropp. De er altså (sannsynligvis) tilstedeværende dersom personen er det. I hugvendingsmaterialet er det således gunstig å se bruken av klær som instrumenter, både fordi de er tilgjengelige, men også fordi de kommer «tett på» en potensiell mottaker. Klærne peker også på et eierforhold, og kan lett ses i forbindelse med den personen de tilhører. Men klær fremstår hovedsakelig allikevel i en hverdagslig brukssituasjon, der de først og fremst er til som bruksobjekter. Klesplagg som instrumenter anses derfor som intuitive konsepter innenfor den ontologiske kategorien *gjenstander*, og det er først ved møte med et premiss at disse vil inneha øvrige egenskaper med påfølgende magiske virkning.

7.1.4 Konsept III – Vin/brennevin

Denne siste konseptanalysen er sammensatt av de to drikkene vin og brennevin. Vin, med sine 12 forekomster, er den mest fremtredende typen drikk i hugvendingsmaterialet hva antall angår, men ettersom den har så få bidrag å hente fra Norske Folkeminnelags skrifter blir den her koblet sammen med brennevin. Disse to konseptene er følgelig ikke det samme, men de er allikevel å regne som to ulike varianter av den alkoholholdige drikken som ble benyttet til hugvending. For å gi bredde til analysen og dens representativitet er både utdragene om vin og brennevin inkludert. Ettersom sistnevnte har en særdeles større andel av de utdrag som undersøkes vil fokuset derfor også rettes mer mot brennevin, som i hugvendingen forekommer syv ganger. Fra NFL er majoriteten av bidragene sentrert rundt ett tema; der brennevinet fungerte som et (utblandet) universalmiddel for sykdommer på både folk og fe (57 forekomster). Ellers er det langt ned til de neste motivene, med individuelle narrativer om brennevinsbrygging (6), brennevinet som kunne brukes mot en fiende (5), ofring av brennevin

²⁰⁷ Ibid. 81 - 86

på havet for lykke (3), brennevin ved hugvending (3), at nyfødte skulle styrkes ved å få noen dråper av denne (2), og generelt om vinlegging (2). Videre finner vi bare sporadiske enkelttilfeller av ulike brennevinsmotiver.²⁰⁸

Brennevinet skal historisk sett ha blitt benyttet til trolldoms- og elskovsdrikker, ifølge Jens M. Alm. Disse skal være iblandet urter og droger, og plasserte seg inn i en allerede eksisterende tradisjon:

”Helt fra oldtiden har menneskene kjent til bruk av oppkvikkende stoffer som fantes i planter og droger. Spesielt giftstoffene ser ut til å ha vært kjent blant folk gjennom flere tusen år. I gammelnorsk tid, lenge før brennevinet var kjent i Norge, ble øl og vin krydret med urter og droger brukt både som medisin og som trolldoms- og elskovsdrikk. [...] Etter at brennevinet var blitt kjent i Norge på 1400-1500-tallet, ble det straks erfart at man ved uttrekk av forskjellige urter kunne lage drikker som hadde lægende virkning, men som også ble sett på som trolldomsdrikker.”²⁰⁹

Etter hvert som brennevinet ble kjent her til lands skal det stundom ha blitt så utbredt at brenningen ble nesten like vanlig som matlaging, hevder Alm.²¹⁰ Den første restriksjonen kom allerede i 1593, men et ordentlig forbud oppstod ikke før 1756, og varte – med unntak av noen korte avvik – frem til 1816.²¹¹ Samtidig fikk fremstillingen i denne perioden en metodisk utbedring, mener Hroar Dege: «Mot slutten av 1700-tallet fikk brennevinsbrennerne en kraftig oppsving. Den nye vitenskap om kjemi hjalp stadig til å finne nye råstoffmuligheter. Nå kunne man brenne alt som lot seg forgjære, og som hadde den minste rest av sukker.»²¹² Ca. 1800 ble poteter benyttet, og allerede i 1780 hadde det blitt publisert en avhandling for destillering av brennevin, utgitt av selveste justisråd Christopher Hammer. Boken, som går i detaljer om fremstillingen, skal ha hatt stor innflytelse og åpnet opp kunsten for nye brennere.²¹³ Det kan også nevnes at Hammers samling er en av kildene Anton Chr. Bang har hentet oppskrifter fra i sitt samlingsverk. I hugvendingsmaterialet finner vi ett stykke som stammer fra Hammer, *Bang 837(a)*, som tar for seg bruk av en tråd stukket igjennom ormeøyne, som igjen skal sys i den ønskedes klær.²¹⁴ Brennevinet møter vi derimot ikke i dette stykket, men ifølge de historiske rammer gitt av Alm og Dege er den ellers velrepresentert i det norske bygdesamfunnet. Det er også dit vi må rette blikket for å forstå

²⁰⁸ Se vedlegg V-F. Oversikt over vin og brennevin i Norsk Folkeminnelags skrifter

²⁰⁹ Alm, Jens M., *Den norske dram* (Oslo: Schibsted, 1985). 16

²¹⁰ Ibid. 38

²¹¹ Ibid. 38, 43

²¹² Dege, Hroar, *Historien om de norske akevitter. Aqua vitae fra trolldomskunst og magi til moderne industri fortalt i tekst og bilder* (Oslo: Kilden Forlag, 1997). 60

²¹³ Alm, *Den norske dram*. 29, 43 – 48

²¹⁴ *Bang 837(a)* i Bang, *Norske hexeformularer og magiske oppskrifter*. 356

brennevinets rolle; i likhet med eplet og klærne inngår også brennevinet i denne hverdagslige brukskonteksten. Det fortelles om trolldomsdrikker med legende virkning, der urter og droger trekkes inn. Brennevinet har således en rolle i medisins- og sykdomsbehandlingen, men den blir først og fremst brukt i utblandet form. Derav kan det forstås slik at brennevinet i seg selv er et intuitivt konsept som ikke bryter med de egenskapene som tillegges denne type gjenstand, men at den ved tilsetninger av ulike droger og urter - eller andre premisser – vil tilegne seg disse egenskaper og etter dette kunne utøve tilsvarende magiske virkning.

7.2 Kontaminasjon som overføring av kvintessens

Undersøkelsen av de tre konseptene viste altså at selv om instrumentene kunne knyttes til ulike teoretisk mytologi, folkelig spådomskunst, eller praktisk sykdomsbehandling er det ikke disse i seg selv som sørger for den ekstraordinære effekten – denne oppstår først når disse kommer i kontakt med et kontraintuitivt konsept. Instrumentene fungerer således som det Jesper Sørensen kaller for «containers» (her oversatt til *beholdere*), som tas i bruk ved overføringen av essens fra et premiss til et instrument: «The primary generic space image-schemata enabling the identification off the counterpart element is the CONTAINER-schema, which permits both elements to function as containers for a given essence.»²¹⁵ Altså innehar både det kontraintuitive premisset og det intuitive instrumentet hver sin skjematiske antatte essens på forhånd, men denne overføres fra den første gruppen til den siste, som dermed disponerer en ny – opprinnelig ekstern – essens, samtidig som den utseendemessig forblir uforandret:

[...] essence retention and essence change both function as indices of magical agency and, in the case of essence change as a process facilitating further manipulation of sacred essences by their infusion into objects people can manipulate. In a direct and explicit way, the practices confront two basic cognitive mechanisms of human categorization, namely recognition by perceptual appearance and automatic ascription of psychological essentialism. By juxtaposing essence and appearance – in ascribing either novel essence to familiar appearance or novel appearance to familiar essence – counterintuitive representations are created, representations that are hard to categorise as belonging to a specific domain organised by ontological assumptions.²¹⁶

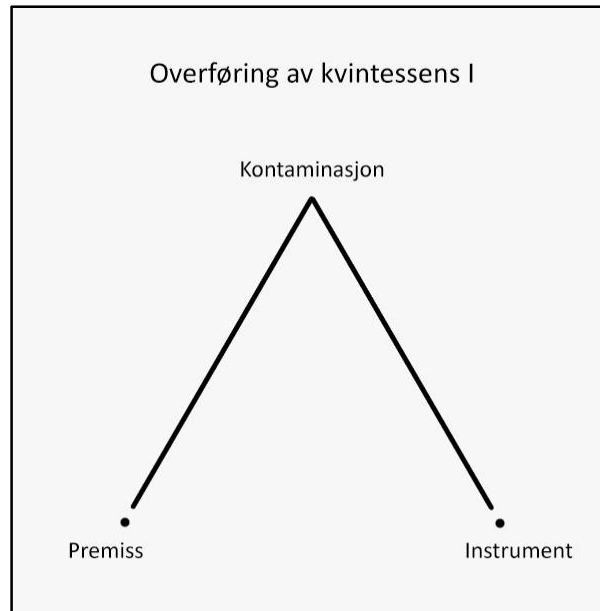
Det er denne «usynlige» *overføringen av essens* som agenten baserer hugvendingsritualet på. Ved å overføre premissets kontraintuitive essens til det intuitive instrumentet blir altså denne en *beholder* for kontraintuitiv essens. Dette skjer via *kontaminasjon*, slik som å dryppe blod i

²¹⁵ Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*. 100

²¹⁶ Ibid. 102

vin, få svette i et eple, eller sy i klær med en tråd som har vært igjennom en orms øyne. Slik overføres *kvintessensen* fra premisset til instrumentet, hvilket igjen aktiveres som magisk.

Figur 13: Overføring av kvintessens I: fra premiss til instrument



Figuren er basert på Sørensens «forward contagion», og tilpasset hugvendingsmaterialet.²¹⁷

Som figuren ovenfor illustrerer flyttes de konstraintuitive egenskapene som danner kvintessensen over til instrumentet, slik at dette i seg selv får samme magiske effekt. Men instrumentet gjennomgår ingen form for fysisk forandring, slik at det er umulig å se at det har blitt omformet. Uten utseendemessige antydninger på manipulasjon er det altså nødvendig å tilegne seg denne informasjonen fra andre kilder. Premissenes essens, kvintessensen, har i dette leddet av ritualet blitt overført til instrumentet, som senere skal komme i kontakt med den tiltenkte mottakeren. Som vi så i analysen av de tre konseptene brukes disse i aktivert form som beholdere av en ny, overført essens. Ikke minst er de også gjenstander, og dermed dukker opp som naturlige innslag en omgås med i hverdagen, slik som mat, drikke og bekledning. Instrumentene står således for en normalisering av omgivelsene, der den tilsynelatende vanlige hverdagskonteksten kamuflerer det magiske elementet som er manipulert inn i denne settingen.

²¹⁷ Ibid. 103

8 Mottakerkontakt

8.1 Handlingen – kontakt med mottakeren

Etter overføringen av kvintessensen fra premiss til instrument gjenstår mottakerkontakten. Blant hugvendingsstykkene er det identifisert tre ulike kontaktkategorier fordelt på *inntak*, *berøring*, og *uspesifisert*, der de enkelte kontakttypene som finnes innenfor disse rammene først og fremst må anses som fysiske handlinger. Eksempelvis kan det nevnes handlinger slik som *å drikke* (inntak), *å kysse* (berøring), eller *individuelle narrativer* (uspesifisert). Innenfor ritualstrukturen er det helt avgjørende at også mottakerkontakten utføres korrekt for at ritualet som helhet skal bli en suksess. Bruken av premisser og instrumenter leder således opp til dette momentet, og selv om begge disse er brukt på rett måte risikerer ritualet allikevel å mislykkes dersom mottakerkontakten feiler. *NFL 6-3* fra Bjelland illustrerer dette:

«Bestefar til forteljarens far skulde vera fraa ein by som heitte Hallen. Han var so spræk og fin ein kar. Ein gong fekk han eit stort eple av ei gjenta. Han tok og kløyvde det, og daa fann han tri blodsdropar i det. Han kasta eplet ifraa seg. Han skyna gjenta hadde vilja vende hugen hans til seg.»²¹⁸

I dette tilfellet ser vi hvordan *premisset blod* er kamuflert innenfor *instrumentet eple*. Vi kan anta at dette har blitt korrekt utført, slik at denne delen av ritualet ville være tilstrekkelig for suksess dersom mottakerkontakten hadde blitt fullbyrdet. Men da den tiltenke mottakeren istedenfor å spise eplet kløyvde det i to og kastet det, fikk det ingen virkning. Kontakttypen her var inntak, og fordi mottakeren ikke inntok eplet feilet premisset i å nå mottakeren slik at ritualet i sin helhet mislykkes. Mottakeren har således en aktiv rolle i ritualet, selv om denne ikke er klar over det selv. Av den grunn er det nødvendig å forstå kontakten som et bindeledd i ritualet mellom aktørens forberedelser av premisser og instrumenter, og at disse når frem til rett person – en handling helt avgjørende for at hugvendingen skal bli en suksess.

8.1.1 Representativitet

Vi finner få forskjellige former for mottakerkontakt, av de tilfellene der vi finner en tydelig fysisk kontaktmetode er denne begrenset til to ulike typer; inntak og berøring. Tallene for denne kategorien viser oss at av i alt 149 tilfeller av mottakerkontakt, kan vi tilskrive hele 82

²¹⁸ Lunde, *Kynnehuset. Vestegdske folkeminne*. 3

til *inntak*, mens *berøring* forekommer 55 ganger. I tillegg finnes det en tredje type, der det ikke finnes noen klar fysisk kontaktmetode. Denne kategorien kalles *uspesifisert*, og innehar kun 12 tilfeller.

Figur 14: Representativitet innenfor kategorien mottakerkontakt

Tabell III: Representativitet	
Antall forekomster	Antall kontakttyper
82	1
55	1
12	1
Totalt 149	Totalt 3

Tabellen er basert på fragmenteringen i vedlegg I og II.

Kontakttypene er fordelt etter fysisk tilnærming fordi dette viser hvordan mottakeren åpner opp for interaksjon med de foregående delene av ritualet ved at han eller hun oppnår nærkontakt med instrumentet. Den fysiske avgrensingen er således gjort for å kunne påpeke denne eksplisitte relasjonen, og samtidig se på det materialet som skiller seg ut ved mangel på sådan. Vi finner *inntak* i to former; fordelt på å *spise*, og å *drikke*, slik at forskjellen hovedsakelig dreier seg om innholdets konsistens. For at disse skal ha noen effekt er det altså en nødvendighet at mottakeren inntar instrumentet, og lite overraskende er det da også at denne kategorien er fordelt på ulike typer mat og drikke, slik som brennevin, eple, øl, og smørbrød – alle velkjente innslag i hverdagens konsum. På den andre siden kommer *berøring*, der det også åpnes opp for at mottakeren kan bruke sin egen kropp som instrument, istedenfor å benytte eksterne objekter. Eksempelvis er *kyssing* en handling basert på berøring, der agenten tar i bruk sin egen kropp for å kamuflere det premiss han ønsker skal nå mottakeren: «Tag Tungen af en Svaleunge med det lille Ben ved, som sidder under Tungen, førend den flyver ud af Reden. Tør det og stik det under din Tunge og kys hende ret paa Munden; hun skal derefter elske dig. Det er probatum.»²¹⁹ I dette utdraget, hentet fra *Bang 538(b)*, ser vi hvordan agenten tar en svaletunges tunge og plasserer denne under sin egen før han kysser jenta han ønsker å hugvende. Vi kan således anta at hun ikke vet om svaletungen som er gjemt i hans munn. På denne måten kommer den ønskede mottakeren, jenta, i kontakt med svaletungen ved å være nær gutten som har denne i sin munn. Overføringen av virkningselementet er gjennom kontaminasjon, som i dette tilfellet omdanner guttens kropp til

²¹⁹ *Bang 538b* i *Bang, Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. 252

en forvalter av svaletungens egenskaper. Den samme typen kontaminasjon oppstår også ved bruk av andre objekter som instrumenter, slik at overføringen av premissets egenskap til instrumentet tilslutt når mottakeren gjennom berøring. Den siste typen kontakt anslås som *uspesifisert* grunnet mangel på klar fysisk forbindelse mellom instrument og mottaker. De stykkene som faller under denne kategorien fordeles på *henvisninger* som refererer til virkningsforhold utenfor ritualkonteksten, og *narrativer* hvis funksjon er å berette om enkeltindividers opplevelser og evner innenfor temaet hugvending. Denne siste kontakttypen skiller seg således ut både i innhold, men også i antall.

8.1.2 Uspesifisert kontakt – narrativer og henvisninger

Kategorien *uspesifisert* innehar kun 12 av 149 hugvendingsstykker, fordelt på de to underkategoriene narrativer og henvisninger. Narrativene er beretninger om individers befatning med slik praksis, mens henvisningene forholder seg til Frazers «*Law of Similarity*»-prinsippet enten ved generell likhet eller ved prinsippet om delen for helheten kalt «*Pars Pro Toto*».

Narrativer

Vi finner i alt tre slike narrativer i materialet som forteller om utførelsen av hugvendingen, to av de dreier seg om Spå-Eilev, som var en mann kjent for sin evner og kunnskap om trolldom. Den siste tar for seg en dronning og en skipper, som kan minne mer om et eventyr, der den lokale tilknytningen er fraværende. Det to narrativene om Spå-Eilev viser til Ellef Olsen, født i Sauherad ca. 1813-1814, og som hadde sitt virke som husmann og arbeider før han ble gårdeier på sine eldre dager.²²⁰ Spå-Eilev var kjent for sin trolldomskynne, noe det også fortelles om i utdragene fra NFL der vi finner to utdrag som omhandler hugvending der han er involvert, i *NFL 21-97(a)*, der han skal ha spyttet i skoene til ei tjenestepike, og *NFL 21-97(b)*, der han skal få ei jente til sengs. I det første utdraget kan vi anta at det er berøring som er kontaktmetoden, men dette sies ikke. Således blir stykket stående som uspesifisert hva kontaktmetode angår, og det vi derimot får vite er at mottakerkontakten feilet ved at skoene med spytt hugvendte en gris istedenfor ei jente. Vi får også vite at Eilev, når han finner ut at grisen kommer, tar grep og sender den rett tilbake; et tegn på hans kyndighet til å oppheve hugvending. I det andre stykket får vi ikke vite hva som skjer, annet enn at ei jente som ikke ville danse med Eilev ender opp i en seng sammen med ham. Altså er ikke utførelsesmetoden

²²⁰ Hodne, "Trolldomssaken mot Spå-Eilev. En undersøkelse av holdninger." 8 – 9

i sin helhet prioritert, det viktigste er å formidle Spå-Eilev og hans trolldomskunster. Det siste narrativet, *NFL 26-33f*, omhandler en dronning og en skipper, og kan ikke knyttes til noen lokalhistoriske personligheter i samme grad. Også her får vi heller ikke et fullstendig innblikk i utførelsesmetoden. Dronningen vil hugvende skipperen, og ber om litt av hans hår – men skipperen lurar henne, og gir henne en skinnfell av en kalv istedenfor. Dronningen gjør sitt, men istedenfor skipperen er det skinnfellen som kommer flygende mot henne. Prioriteringen i disse tre utdragene er således ikke å inkludere den oppskriften på hugvending som tas i bruk, men heller å berette om evnene til personene som utfører den.

Henvisninger

Den andre underkategorien for uspesifisert er henvisninger, der disse gjerne baserer seg på det likhetsprinsippet vi finner hos Frazer i hans *Law of Similarity*.²²¹ Dette kan igjen skilles ved bruk av to tilnærminger. Den første er *Pars pro toto* (PPT) som betyr delen for helhet, slik at en kan ta i bruk en fraksjon av det som vil påvirkes, og gjennom manipulasjon av denne delen utføre de samme endringene også ovenfor den helheten som den kom fra.²²² I materialet er det tre slike utdrag, der det tas i bruk et sådan substitutt for mottakeren. I den første, *Bang 802a*, skal det tas egg lagt på pinsedagen, hvor en skriver på sitt eget og pikens navn, før de legges i ilden slik at de blir varme. Her er altså varmen en metafor for varme følelser, og det er navnet som står i et eierskapsforhold til de to berørte, slik at denne fungerer som en erstatning for de ekte personene. I *Bang 856* skal en derimot utføre en maning med mottakerens hår, og slik påvirke den personen håret kom fra, ved samme type eierforhold. Altså ser vi her at selv om håret har blitt adskilt fra menneskekroppen er det fortsatt i et eiendommelig kontaktforhold, der det kan påvirke sin opprinnelige helhet – i likhet med det Jesper Sørensen kaller for «Backwards Contagion».²²³ Den siste typen PPT finner vi i *NFL 28-122(d)*, der det skal knyttes en kjærlighetsknute for disse to en ville føre sammen. Her må da altså tråden eller knutene dedikeres til det ønskede paret, slik at knuten kan slås for å føre de sammen i kjærlighet.

Den andre typen peker mot er tilsvarende likhetsforhold der det gjerne er premisset, altså det virkningsfulle elementet, som skal være den korresponderende parten i disse seks stykkene.

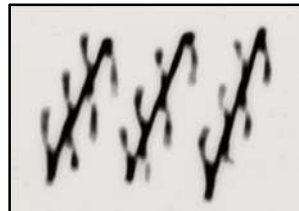
²²¹ Frazer, "The Golden Bough." 82

²²² Hodne, *Kjærlighetsmagi*. 73

²²³ Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*. 112 – 115

I *NFL 39-44(c)* skal en ta et plagg på vrangt for å oppnå kjærlighet hos den en vil ha. Her spiller det vrangt plagget på prinsippet om motsols, eller rangsøles, som selv skal inneha en magisk virkning. Å ta på seg plagget rangsøles vil altså åpne opp for å gjøre den ønskede kjærligheten virkningsfull.²²⁴ Vi finner likhetsforhold i to av utdragene, *NFL36-27(b)* og Bang 864, som gjennom maning ønsker å oppnå like store følelser som det er mellom henholdsvis djevelen og trollkjerringa, og svalen og dens unger. I likhet med narrativeene er det her djevelens trollkyndighet det henvises til, og ikke eksplisitt magisk utførelse. I *Bang 1128* finner vi et symbol som skal tegnes opp med eget blod, og vises til den utkårede. Symbolet viser tre horisontale linjer som igjen har tre mindre streker som stikker ut på hver sin side av de tre. Det er selvsagt ikke mulig å hevde noen fasit for den mening som ble tillagt et slikt symbol dersom det ikke er bevart eksplisitt for ettertiden, men det er allikevel interessant å se dette symbolet i forbindelse med den kunnskapen vi har om folketroen – i dette tilfellet om tallet tre. Tallet skal ha spilt en viktig rolle både i eventyr som et gjennomgående mønster, men også innenfor kristendommen står tallet sterkt, der forbundet med treenigheten.²²⁵ Ettersom symbolet består av tre linjer, som hver har tre mindre streker på begge sider kan dette tolkes mot tretallet, og muligens legitimere sin virkning med dennes magiske innflytelse.

Figur 15: Henvisende symbol for bruk ved hugvending



Symbolet er basert på Bang (2009)²²⁶

De siste to er sammensatt av hver sin rekke ord med det som kalles for Efesiske ramser, eller uforståelige ord: «Et særefenomen er de uforståelige bokstav- og ordramser. [...] Det er det uforståelige som her skal virke magisk. Dette er trolldom for de innviede. Den er *esoterisk*.»²²⁷ Både i *Bang 1039* og *Bang 1116* finner vi slike fremsatt ordrekker, begge uten noen umiddelbar mening. Muligheten for at også den som benytter seg av disse heller ikke har

²²⁴ Grambo, *Norske trollformler*. 37

²²⁵ Ibid. 21

²²⁶ Bang, *Norske hexeformularer og magiske oppskrifter*. 497

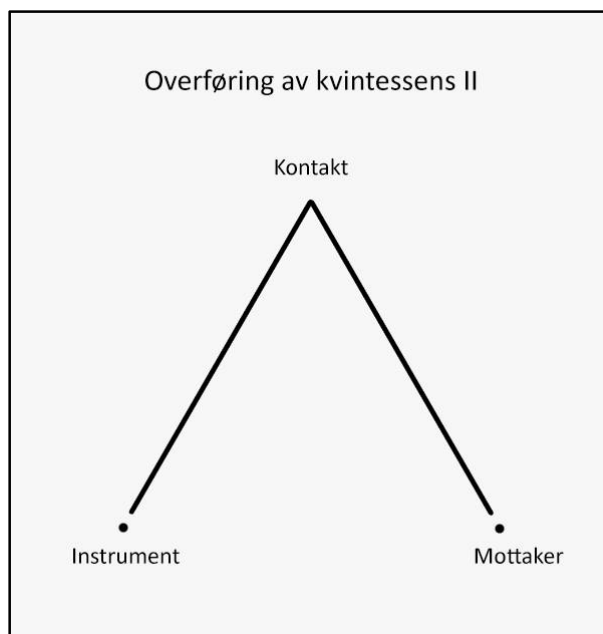
²²⁷ Grambo, *Norske trollformler*. 13

avkodet de semantisk kan antas å være relativt stor. Slike ord spiller da på denne esoteriske uforståeligheten, slik at det er denne som vil påvirke mottakeren – på en måte heller ikke hugvenderen nødvendigvis forstår. Vi ser her hvordan disse hugvendingsstykkene forholder seg til virkningsforhold utenfor den umiddelbare ritualkonteksten, men allikevel tar i bruk likhetsprinsippet for å oppnå en lignende effekt. Altså er kontaktgruppen uspesifisert sammensatt av narrativer med mål om å formidle fortellinger knyttet til et slikt motiv, og den formen for hugvending som benytter seg av likhetsprinsippet til fordel for å ta i bruk fysisk kontakt med mottaker.

8.2 Kontakt som videreføring av kvintessens

En mislykket mottakerkontakt, slik den ble presentert i kapittelets første avsnitt, har oftest ett av de to utfallene; (a) ingen hugvending forekommer, eller (b) hugvendingen forekommer, men mottakeren blir en annen tiltenkt.²²⁸ Ettersom mottakeren har en aktiv rolle i ritualen er det således nødvendig å sikre dennes deltakelse, om så ved å manipulere vedkommende med tilbakeholdelse av informasjon om den ritualsettingen som agenten og mottakeren befinner seg i. Videreføringen av kvintessensen skjer via instrumentets kontakt med mottakeren:

Figur 16: Overføring av kvintessens II: fra instrument til mottaker



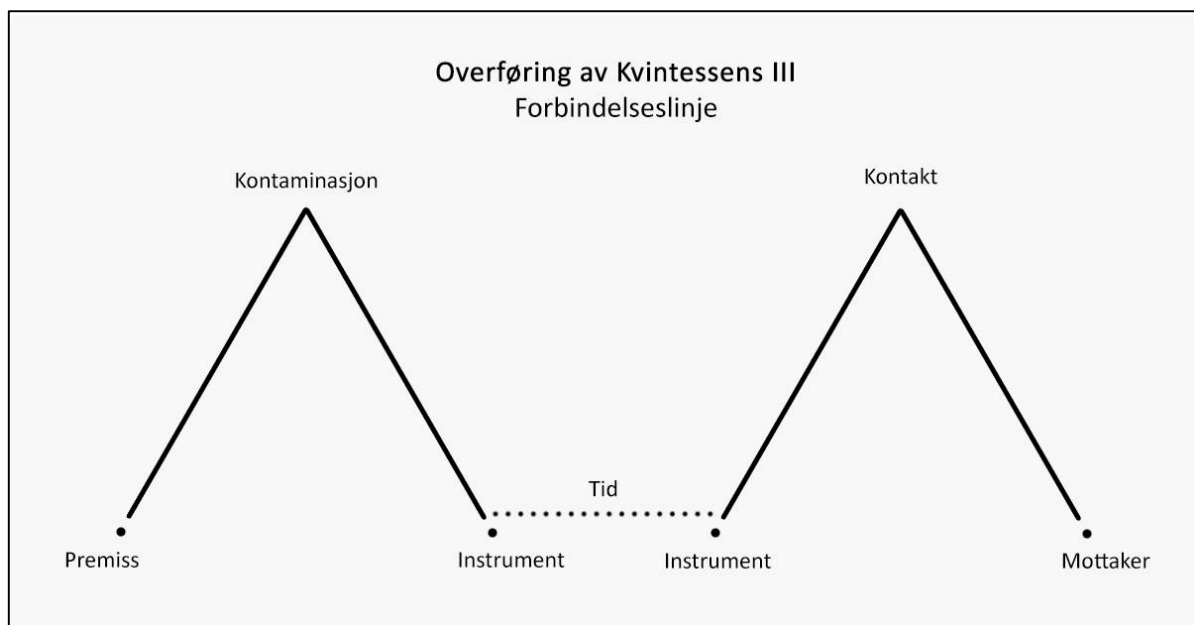
Figuren er basert på Sørensen's «forward contagion», og tilpasset hugvendingsmaterialet.²²⁹

²²⁸ Se fragmenteringsskjema for Bang og NFL, vedlegg I og II.

²²⁹ Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*. 103

For å oppnå et suksessfullt ritual må alle bitene være på plass og korrekt utført, og mottakerkontakten er således den siste av disse delene. Med dette regnes kontakten som en videreførelse av en allerede påbegynt ritualstruktur, der den foregående delen tar sikte på å overføre premissets egenskaper til instrumentet. Denne ritualstrukturen kan i sin helhet betegnes som en *forbindelseslinje* mellom ritualets utgangspunkt (premisset), og sluttpunkt (mottakerkontakten), via et mellompunkt (instrumentet). Strukturelt deles ritualet inn i to ulike tidbolker med instrumentet som forbindelsespunkt. Den første bolken er tilsvarende overføringen av kvintessensen fra premiss til instrument, og kan forstås i likhet med det McCauley og Lawson beskriver som et «enabling ritual», som er en foregående nødvendighet for at det påfølgende ritualet – i dette tilfellet bolk 2 av hugvendingen – skal oppnå en effekt.²³⁰ Den andre bolken viderefører deretter kvintessensen fra instrumentet til mottakeren gjennom kontakt. Forbindelseslinjen innenfor hugvendingsmaterialet beløper seg altså slik:

Figur 17: Forbindelseslinje: fullstendig overføring av kvintessens fra premiss til mottaker



Forbindelseslinjen er basert på Sørensen's «forward contagion», og tilpasset hugvendingsmaterialet.²³¹

Forutsetningen for at hugvendingen skal fungere er altså at kvintessensen har blitt aktivert ved premissets kontaminasjon av instrumentet – og at dette igjen når mottakeren. Dersom en av disse prosessene feiler vil således også hele ritualet mislykkes. I forrige kapittel så vi hvordan

²³⁰ Ibid. 95 – 137, McCauley og Lawson, "Cognition, religious ritual, and archaeology." 14 – 15

²³¹ Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*. 103

instrumentene ble til beholdere av premissenes essens uten at de selv forandret seg utseendemessig. Det er denne uvitenheten hugvenderen spiller på når han tilbyr mottakeren et aktivert instrument – slik vi så med utdraget fra Bjelland i første avsnitt av dette kapitlet. Dersom mottakeren i NFL 6-3 ikke hadde kløyvd eplet i to ville han ikke fått øye på essensforandringen i eplet. Sannsynligvis ville han da også konsumert det, slik vi har sett i forrige kapittel at epler ble spist både som vanlige matepler, men også som luksusfrukt. Det hele beror således på mottakerens uvitenhet, slik at manipulasjonen av instrumentet først og fremst er et strategisk valg med hensyn om å tilbakeholde denne informasjonen fra mottakeren.

9 Et strategisk hjelpemiddel?

9.1 Ritualets kombinasjoner

I de foregående kapitlene har vi sett hvordan ritualstrukturen fordeler seg på en stor mengde ulike premisser og instrumenter. Et interessant spørsmål blir da hvorvidt vi kan finne noen tendenser ved å se på de ulike kombinasjonene av disse to. I materialet finner vi hele 164 forekomster, fordelt på 86 ulike kombinasjoner. Hvis vi ser på antallet de ulike kombinasjonene er representert finner vi ut at det kun er tre stykk som har fem eller flere forekomster; blod og eple (9), spytt og sko (7), og uspesifisert og vin (5). Disse kombinasjonene er best representert hva antall angår, men med maksimum 9 av hele 164 mulige forekomster må grunnlaget for representativitet i det hele tatt anses som relativt tynt.

Figur 18: Ulike kombinasjoner av premisser og instrumenter

Tabell IV: Kombinasjoner	
Antall forekomster	Antall kombinasjoner
9	1
7	1
5	1
4	3
3	8
2	11
1	61
Totalt 164	Totalt 86

Tabell IV basert på vedlegg IV.

De aller fleste kombinasjonene, hele 61 stykk, forekommer kun en gang. Noe større samsvar mellom spesifikke kombinasjoner av premisser og instrumenter blir altså ikke forespeilet i materialet. Det vi derimot finner er en større ansamling av mulige premisser og instrumenter, nærmest som et repertoar av to grupperinger som kan kombineres etter behov. Bruken av eksplisitte bidrag fra hver av disse kategoriene er dermed å regne for mer vilkårlig, mens den vedvarende tendensen vi finner er den overordnede strukturen disse kombineres i.

Hugvendingsritualet forutsetter altså følgende (a) et premiss, (b) et instrument (c) mottakerkontakt. Så lenge dette oppfylles åpner ritualet for en større frihet til valg av de ulike konseptene.

9.1.1 Implisitt uvitenhet: tilgangen til strategisk informasjon

Det er altså den overordnede strukturen, og ikke kombinasjonen av premissene og instrumentene som er det viktige for ritualstrukturen. De ulike leddene og deres spesifikke funksjoner bidrar alle til å manipulere en ekstern person til deltakelse. Men hvorfor gjør de dette? Det har tidligere blitt diskutert mottakerens funksjon, og at denne innehar en aktiv rolle – til tross for at ritualet vektlegger nettopp dennes uvitenhet om hva som egentlig foregår. Målet med bruk av instrumenter er altså oppnåelsen av en frivillig, men ubevisst, deltakelse for mottakerens side – men hva betinger for bruk av en slik strategi? Ifølge Pascal Boyer er en av de viktigste punktene med å identifisere agenter gjennom Agency Detection Device (ADD), og tilskrivelsen av intensjonalitet gjennom Theory of Mind (ToM), er at dette åpner for tilgangen til *strategisk informasjon*. Ved medmenneskelig interaksjon er det nødvendig å tolke andres intensjoner for selv å kunne forholde seg mest mulig strategisk. Informasjonen om andre, deres intensjoner, og deres potensielle handlinger er således det han kaller for strategisk²³²: «Strategic information is the subset of all the information currently available (to a particular agent about a particular situation) which activates the mental systems that regulate social interaction.»²³³ Informasjonen blir strategisk dersom den påvirker hvordan man forholder seg til medmenneskelig interaksjon, slik at hva som anses som strategisk varierer fra person til person ut ifra dennes forutsetninger og intensjoner. Spesielt viktig er psykologiske prinsippet om at andres tilgang til strategisk informasjon ikke er perfekt. Mennesker har ikke automatisk full tilgang til en annen persons potensielle strategiske informasjon. ToM jobber aktivt for å avdekke intensjonene, men som «tankeleser» kan den stå for feiltolkninger, og er således ikke optimal da den produserer potensielle intensjoner, men ikke innehar noen fasit.²³⁴

I hugvendingsmaterialet er instrumentene som mellomledd brukt nettopp for å blokkere tilgangen til slik strategisk informasjon. Det er satt som forutsetning at mottakerens deltakelse

²³² Boyer, *Religion Explained*. 171 – 178

²³³ Ibid. 173

²³⁴ Ibid. 174 – 176

beror på frivillighet, men også uvitenhet om den rituelle konteksten som omringer dem – der tilgangen til strategisk informasjon ville medført motarbeidelse og et mislykket ritual.

9.1.2 Aktørens motivasjon

Det er altså nødvendig å sørge for mottakerens samarbeid for ritualets suksess, men hvilke motiver finner vi for selve hugvendingen? Å oppnå gjengjeldt kjærlighet er selvsagt et alternativ, men hvilke andre motiv kan tilskrives denne praksisen? Som vi så i kapittel 4 kunne friingen være et skremmende opplegg, der den med sin høytidelige stil risikerte stor ydmykelse for den som eventuelt ble avslått. Å forsikre seg om at jenta sa ja når en fridde kunne være en av motivasjonene; i deler av materialet hører vi jo også om de som tar i bruk hugvendingen før de skal beile for på denne måten å sikre seg et positivt resultat. Samtidig kunne friingen være gjort på bakgrunn av økonomiske hensyn; dersom en ønsket å overta en gård eller husmannsplass var det nødvendig å være gift – jodbruket krevde samarbeid mellom ektemakene for at alt skulle gå rundt. Ved å benytte seg av hugvending kunne en således sørge for å få inngått en slik sosialøkonomisk allianse, der også hensynet til kjærlighet kan ha inngått som en faktor. Men ikke minst kunne motivet være ydmykelse og hevn; vi hører om flere tilfeller der hugvendingen blir påført som en straff, gjerne av en forsmådd beiler, men også tilfeller med omreisende fanter som får jenter til å følge etter seg. Straffen som blir pålagt i denne formen går altså ut på å være en bitter gjengjeldelse av den ydmykelse hugvenderen selv har fått oppleve – men der det fortelles om slike hevmotiv inkluderer narrativet ofte også oppheving av hugvendingen etter en viss tid. Hugvendingen som narrativ motiv kunne således også forstås som en forklaringsmodell for ekteskap eller forhold som gikk dårlig. Dersom kjærligheten mellom to personer brått forsvant kunne altså dette tolkes i lys av hugvending, og at det var denne som ble opphevet, uavhengig av den reelle situasjonen.

9.1.3 Den lokale og den offentlige misnøyen

Hugvendingen som ble foretatt var en handling som igjen kan plasseres i en større historisk kontekst med tanke på de lokale forhold som kunne virke inn. Som det ble argumentert for i kapittel 4 forholdt den som ønsket å utøve dette seg igjen til en rekke ulike faktorer fordelt på sosiale, økonomiske, religiøse og juridiske hensyn. Å skaffe seg et konkurransefortrinn dersom en hadde flere kjærlighetsrivaler kunne gjøres gjennom hugvending; hadde en fått vendt hugen mot seg selv kunne ikke den utkårede motstå en, og alle de andre ville dermed bli

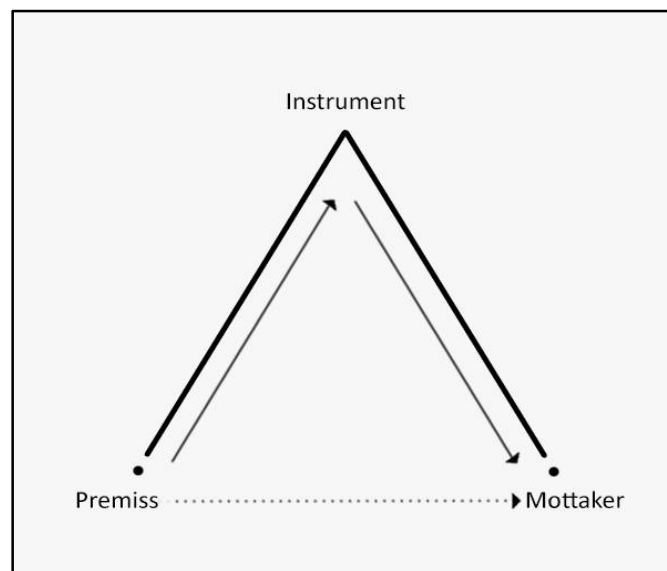
ubetydelige. Ellers hadde en sterk befolkningsvekst medført en forverring i tilgangen på næringsgrunnlag i form av gård eller husmannsplass, og mange ble i tjeneste helt opp til 30-årene før de hadde spart opp nok midler til å kunne gifte seg og tre inn i rollen som bonde eller husmann. Skulle det derfor finnes en mulighet til å skaffe seg et sådan levebrød måtte det først bli en ledig plass (gårdene berodde seg på odel), samtidig som det var nødvendig å ha en ektemake, slik hverdagens rollefordeling påkrevde. Å ta i bruk hugvending for å prøve å sikre seg en kvinnes kjærlighet ved frieri kunne være et strategisk valg for å sikre seg tilgang dersom det oppstod – eller snart ville oppstå – en ledig husmannsplass. Den religiøse autoriteten var klar i sitt rasjonalistiske budskap om at slike ritualer var overlevninger av katolisismen, og som ikke hadde noen plass i god kristen praksis. Trolldomslovgivningene av 1617 og 1687, tok for seg å straffe utøvere av denne typen gjerninger, og la således rammer for hva en ville anerkjenne seg av magisk bruk. Særlig gjelder dette ved hugvending fordi den plasseres innenfor lokal-samfunnets syn på magi, der det fantes helbredende («hvit») og skadende («sort») magi, hvor denne anses for å tilhøre den siste. Det var, slik vi har sett med trolldomsprosessene, i høy grad medlemmer av lokalsamfunnet som anga hverandre til myndighetene, slik at sannsynligheten for å bli anklaget økte betraktelig dersom en ble tilkjent å ha utøvd skadelig magi. Som vi så ble Spå-Eiliev (Ellev Olsen) anklaget så sent som i 1839. Selv om han var en karakter kjent for sin utbredte magisk praksis, og hugvendingen gjerne ble utført av mer anonyme og uerfarne individer, var det allikevel ugunstig å bli tilknyttet magiutøvelse. Assosiasjoner til slik trolldomskyndighet kunne øke sannsynligheten for å bli anklaget – en situasjon som en helst var foruten. Samtidig kunne beskyldningen om trolldomskunnskaper også ha sine goder, slik som med Spå-Eilevs nye klienter og påfølgende rikdom.

9.2 Hugvending: et strategisk hjelpemiddel

Vi har sett hvordan det er den overordnede strukturen som viktigst for hugvendingen, der de lave forekomstene av gjentatte spesifikke kombinasjoner av premisser og instrumenter viste en tendens til mer vilkårlig bruk av en større mengde sammensetninger. Hugvendingsritualenes viktigste prinsipp er benyttelsen av den tredelte strukturen med premisser, instrumenter, og mottakerkontakt. I den siste delen er det helt avgjørende å sørge for mottakerens egen frivillige – men ubevisste – deltakelse. For å ikke vekke mistanke med premisset kamufleres så dette i instrumentet. Dette er et taktisk valg for å blokkere

mottakerens tilgang på strategisk informasjon – og som på dette nivået kan kalles for et meta-strategisk hjelpemiddel. Ritualets vellykkethet beror altså på denne fremgangsmåten, og hvordan den kan påvirke mottakerens evne til å fatte mistanke om den setting scenarioet utspiller seg i.

Figur 19: Hugvendingens strategiske ritualstruktur



Figuren viser hugvendingens ritualstruktur, der premisset møter mottakeren via instrumentet.

Uvitenhet om de faktiske forholdene er viktig også ovenfor resten av samfunnet; der dennes kollektive misnøye kunne føre til represalier, både på lokalt, men også på et administrativt plan. Hugvendingen slik den forekommer i analysen samstemmer altså ikke med det inntrykket som har blitt gitt av den som en absurd form for kjærlighetsmagi gjort av mer tilfeldige, useriøse grunner et sted ute i periferien. Vi finner selvsagt tilfeller som kun er basert på følelsesmessige sorger, men motivet for hugvendingen slik den forekommer i analysen viser derimot et strategisk hjelpemiddel som arbeider med det formål å løse et mer samfunnsaktuelt problem av sosial, økonomisk eller lovmessig karakter. Metoden dette gjøres er ved å opprette kunstige følelser hos en annen person, men målet ved hugvendingen er altså å påvirke de bakenforliggende forhold som ellers kanskje kan fremstå som utenfor individets kontroll. Hugvendingen er altså et strategisk hjelpemiddel som gjennom bruk av kjærlighetsmagi kan få konsekvenser for de forhold som er langt utenfor ritualkonteksten – konsekvenser vi gjennom fortellinger har sett tematisere muligheten til å forandre ens liv og lagnad.

10 Konklusjon og refleksjoner

10.1 Konklusjon

Vi ser gjennom analysen av hugvendingsmaterialet at ritualstrukturen er fordelt på de tre ulike leddene premiss, instrument og mottakerkontakt. Disse innehar hver sin rolle basert på egenskaper som henholdsvis konstraintuitive konsepter (premisser), og intuitive konsepter (instrumenter), forstått på bakgrunn av de intuitivt ontologiske kategorier som kan identifiseres gjennom en kognitiv tilnærming til materialet. Motivet impliserer det kontra-intuitive premissets essens overført til det intuitive instrumentet, som aktiverer dette slik at det får en tilsvarende effekt. Dette skjer uten noen fysiske forandringer på instrumentets utseende, slik at instrumentet som sådan vil *se ut som* det er uberørt. Det siste leddet, mottakerkontakten, retter seg inn mot videreføringen av essensen fra det manipulerede instrumentet til den ønskede mottakeren. Den oppnår dette via kontakt, gjennom berøring, inntak, eller likhetsmagi tilsvarende Frazers «Law of Similarity». Den fysiske kontakten som brukes forutsetter mottakerens frivillige deltakelse, en handling det er nødvendig å holde skjult da en bevissthet rundt den ritualkontekst som danner rammene for mottakerkontakten ville medføre et brudd i gjennomførelsen, og således resultere i en mislykket hugvending. Av hensyn til mottakeren, men også samtidens samfunnsrelaterte og lovmessige faktorer, tar hugvendingen i bruk kamuflasje som et mellomledd i ritualstrukturen. Dette er for å blokkere tilgang til strategisk informasjon hos mottakeren – og eventuelle andre som kunne få vite om ritualet – slik at det ikke oppstår mistanker om den setting som er konstruert, og som kan medføre den konsekvens at ritualet avbrytes. Ved bruk av instrumentet som mellomledd plasseres den magiske effekten, kvintessensen, i en tilsynelatende hverdagslig kontekst, der risikoen for å mislykkes som følge av eksponering minker betraktelig. Den hugvendingen vi finner i materialet basert på utdrag fra *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter* (2009) og *Norsk Folkeminnelags skrifter* er sådan et strategisk hjelpemiddel sett ut fra et kognitivt perspektiv, og benyttes således som en provisorisk løsning på problemer av både følelsesmessig, sosial, og økonomisk art.

10.2 Refleksjoner

Den tidligere forskningen har i stor grad vektlagt formidling og tilgjengeliggjøring av et ellers lite kjent materiale, blant annet gjennom å transkribere og publisere leservennlige utgaver av den ellers delvis utilgjengelige informasjonen. Er det da nødvendig å gjennomgå materialet igjen, basert på en klar teoretisk og metodisk tilnærming? Analysen av hugvending bidrar ikke på samme måte til å formidle dette materialet; ingen avgjørende transkripsjoner, oversettelser eller korrigeringer er foretatt i kildene. Teorien som tas i bruk, med en kognitiv ritual- og religionsvitenskapelig ramme, blir heller ikke testet for de prosessuelle moduler den legger til grunn, dette forblir uprøvd som et teoretisk premiss. Metoden, med kategoribasert fragmentering setter en forhåndsbasert presedens for hva som skal finnes i materialet, og kan således være både feil, og føre til at en mister andre og verdifulle elementer i tekstene.

Representativiteten kan lede bort fra de viktige delene av materialet, dersom tall basert på uviktige detaljer trumfer de større sammenhenger, slik vi risikerer med prioriteringer ved innsamlinger, i likhet med utforming av spørrelister. Og kan det ikke være at vi tolker de kildekategorier vi finner her som manuskripter og sagn i en historisk kontekst basert på den nåtidige oppfatningen av fortidens menneskers hverdag, og dermed tillegger de egenskaper og intensjoner de selv ikke hadde?

Analysen av hugvending som tema beror ikke sin relevans på å videreføre det leservennlige opplysningsprosjektet om sitt materielle opphav, men har sin funksjon i de perspektiver og den kunnskap som oppnås ved forskning på denne empirien. Uavhengig av hvorvidt det er en videreføring av tilgjengeliggjøring i den tradisjon tidligere forskning har tatt for seg, eller en helt ny tilnærming til materialet er det *genereringen av ny kunnskap* som fastslår undersøkelsens verdi. Å velge hugvending som tema kan således virke særdeles snevert – og tematisk sett er det et veldig innskrenket tema som undersøkes. Men det er nettopp i sin avgrensning at det oppnår tilgang til en dypere strukturell analyse, der den store mengden av utdrag aktiveres for å se forskjeller og likheter i et forholdsvis homogent kildemateriale.

Hugvendingen fungerer også som et eksempel på et mangfold av fenomener som kan undersøkes i en slik forskningskontekst; der denne oppgaven fokuserer spesifikt på hugvending kan andre bidrag ta for seg andre tilfeller, og samtidig se disse på bakgrunn av lignende tilnærming – både i forhold til materialet, teorien, og metoden. Hugvending kan således plasseres i en større helhet; der den i likhet med prinsippet om *pars pro toto* inngår som *en del*, en case study, som kan inngå i *et bredere kontekst*. Særlig blir dette nyttig da en

slik studie basert på et konkret materiale kan gi tilbakemelding, både til teoriene den tar opp, men også ved å danne grunnlaget for nye komparative undersøkelser med annet materiale, både interkulturelt men også ved tidsmessige avstander.

Analytisk kan det som sagt ikke tas i bruk den tekniske delen av den kognitive teorien, men, så er det heller ikke nødvendig ettersom objektet som undersøkes ikke er de ulike hjernemodulene og deres spesifikke prosesser, men heller det teoretiske grunnlag dette gir for forståelsen av et fellesmenneskelig grunnsyn. Det er altså mulig å ta i bruk en metodologisk modularitet, som et analytisk verktøy for denne typen materiale. Samtidig er det kognitive feltet preget av sterk tverrfaglighet, og altså vil de ulike disipliner bidra med forskjellige tilnærminger basert på dette felles grunnlaget. Således er det ikke relevant for en kulturhistorisk tilnærming til det kognitive feltet å ta for seg nevrovitenskapelige målinger, eller psykologiske eksperimenter – det er undersøkelsen av kilder til kunnskap om fortidens mennesker og deres kategorisering av sine omgivelser som danner grunnlaget for analysen – et bidrag til den historiske oppfatningen av forskjeller og likheter i fortid og nåtid mellom mennesker og deres forståelse av de inntrykk de opplever og fortolker omverdenen i. Den metodologiske tilnærmingen, med kategoribasert fragmentering kan selvsagt miste enkelte elementer i forhold til andre der den på forhånd bestemmer hvilke kategorier det er interessant å undersøke – men dette er en bevisst prioritering, som også alle andre forskningsmessige avgrensinger må forholde seg til. Ved å eksplisitt påpeke de valg som er tatt åpner dette for at nye undersøkelser kan ta for seg de elementer som ikke ble dekket, samtidig som det påpeker muligheten for å undersøke andre kilder med en lignende strukturbasert metodisk tilnærming. Ikke minst er det nødvendig å ha avklart hvilke strukturelle forekomster som skal undersøkes da materialmengden er stor, og tiden knapp. Orienteringen mot et utvalg kategorier gitt på forhånd hjelper således for å skape orden av et lite kildemessig kaos, og kombinert med representativitet blir dannes det en oversikt over de mest gjennomgående elementene i materialet, som igjen synliggjør tendenser.

Bruken av både manuskripter og sagn åpner for å finne strukturelle likheter på tvers av ulike kildetyper. Vi ser altså at de praktisk orienterte svarteboekene, og de moralske sagnene innehar samme underliggende struktur, til tross for sine respektive forskjeller. Det kan selvsagt alltid oppstå feiltolkninger av kilder, og problemer av denne art er umulig å verne seg fullstendig mot, men bruken av ulike kildetyper kan gi et komparativt innslag til undersøkelsen, der

forskjeller og likhet i de forskjellige bidragene lettere kommer til syne dersom den foretas på et variert kildegrunnlag. Analysen av hugvendingsmaterialet i sin helhet har således vist hvordan den underliggende strukturen er grunnleggende for hele dokumentasjonen av fenomenet, uansett om dette er overlevert i oppskrifter eller fortellinger.

Men, vi kan selvsagt aldri vite nøyaktig hva noen tenkte eller hvilke intensjoner de hadde når de snakket om eller utførte slike handlinger, være seg hugvending, signing, eller ulike gjøremål av annen karakter. Vi kan heller ikke vite om dette var reelle handlinger utført av reelle personer, eller om det materialet vi tolker er ment som narrativer slik som vi for eksempel finner i eventyr. Uten eksplisitt informasjon er det dessverre ikke mulig å hevde noen fasit for hva slike spørsmål angår. Det vi derimot kan gjøre, er å ta i bruk det materialet som har blitt overlevert, og se det som *ett av flere uttrykk* som tar del i *en større meningskontekst*. På denne måten kan vi undersøke problemstillinger opp mot den delen av fortiden som vi har fått innblikk i, og kanskje kan vi møte den forståelsen av et slikt «fællesmenneskelig syns- og tænkesæt» som deles med andre kilder, selv de som er konstruert eller overlevert. Den viktigste forutsetningen for å kunne oppdage disse nye perspektivene i gammel empiri er at vi fortsetter å analysere – at vi fortsetter å prøve – og således viser vilje til å benytte nye teoretiske og metodiske grunnlag for undersøkelsene. Materialet forsvinner ikke, det går ingen sted – men det er forskningen, og valget av tilnærming til materialet – som bestemmer i hvilken retning det skal gå.

Litteraturliste

Primærkilder

- Aurom, Magne. *Liv og lagnad: folkeminne frå Sør-Odal*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1942.
- Bang, Anton Christian. *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. Oslo: Ka Forlag, 2009.
- Borchgrevink, Louise Storm. *Frå ei anna tid: folkeminne frå Nordfjord*. Vol. 78, Oslo: Norsk folkeminnelag, 1956.
- Brox, Arthur. *Folkeminne frå Ytre Senja*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1970.
- Engebreetsen, K Weel; Johansen, Erling. *Sagn fra Østfold*. Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1947.
- Flatin, Kjetil A. *Tussar og trolldom*. Vol. 21, Oslo: Norsk folkeminnelag, 1930.
- Grimstad, Edvard. *Etter gamalt. Folkeminne frå Gudbrandsdalen 4*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1959.
- Haukdal, Jens. *I skreddartimen: folkeminne frå Gauldalsbygdene*. Vol. 87, Oslo: Norsk folkeminnelag, 1961.
- Hermundstad, Knut. *Bondeliv. Samrødd og song etter Ragndi Moen. Gamal Valdres-kultur*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1940.
- . *Gamletidi talar: Gamal Valdreskultur*. Oslo: Norsk Folkminnelag, 1936.
- . *Ættararv. Gamal Valdreskultur 4*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1950.
- Hult, Ruth. *Østfoldminne*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1937.
- Lunde, Peter. *Folkeminne frå Søgne*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1969.
- . *Kynnehuset. Vestegdske folkeminne*. Kristiania: Norsk folkeminnelag, 1924.
- Mauland, Torkell. *Folkeminne fraa Rogaland*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1931.
- Moe, Moltke. *Folkeminne frå Bøherad*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1924.
- Opedal, Halldor O. *Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 2*. Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1934.
- . *Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 7*. Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1954.
- . *Makter og menneske; folkeminne ifrå Hardanger 1*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1930.
- Røstad, Anton. *Frå gamal tid: folkeminne frå Verdal*. Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1931.
- Storaker, Johan Theodor Nielsen. *Naturriggerne i den norske folketro*. Storakers samlinger. redigert av Nils Lid. Vol. IV, Oslo: Norsk folkeminnelag, 1928.
- . *Sygd og forgjørelse i den norske folketro*. Oslo: Norsk folkeminnelag, 1932.
- Strompdal, Knut. *Gamalt frå Helgeland*. Vol. 19, Oslo: Norsk folkeminnelag, 1929.
- . *Gamalt frå Helgeland 2*. Vol. 40, Oslo: Norsk folkeminnelag, 1938.

Sekundærkilder

- Aabakken, Lars. "Fekalstein." Store Norske Leksikon, <https://sml.snl.no/fekalstein>. 18.05.2015
- Alm, Jens M. *Den norske dram*. Oslo: Schibsted, 1985.
- Alver, Bente. "Concepts of the soul in Norwegian tradition." I *Nordic Folklore: Recent Studies*, redigert av R. Kvideland og H. Sehmsdorf. Indiana: Indiana University Press, 1989.
- Alver, Bente G. *Heksetro og Trolldom: En studie i norsk heksevæsen*. Oslo: Universitetsforlaget, 1971.

- Alver, Bente Gullveig. *Mellem mennesker og magter: magi i hekseforfølgelsestid*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008.
- Amundsen, Arne Bugge. "Kulturhistoriske ritualstudier." I: *Amundsen, Arne Bugge, Bjarne Hodne og Ane Ohrvik (red.)* (2006).
- . "Niels Hertzberg." Store Norske Leksikon, https://nbl.snl.no/Niels_Hertzberg. 17.02.2015
- . *Norges religionshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 2005.
- . "Religiøs reform mellom makt og avmakt." I *Norges Religionshistorie*, redigert av Arne Bugge Amundsen. Oslo: Universitetsforlaget, 2005.
- . "Svarteboken fra Borge." Sarpsborg: Sarpsborg: Borgarsyssel Museum, 1987.
- Amundsen, Arne Bugge, og Henning Laugerud. *Norsk fritenkerhistorie 1500-1850*. Oslo: Humanist forlag, 2001.
- Asbjørnsen, Peter Christen, Moltke Moe, og Jørgen Moe. "Jomfru Maria og svalen." I *Norske folke-eventyr*, 222-24. Kristiania: Gyldendal, 1914.
- Barrett, Justin L. "Exploring the natural foundations of religion." *Trends in cognitive sciences* 4, no. 1 (2000): 29-34.
- . *Why would anyone believe in God?* California: AltaMira Press Walnut Creek, CA, 2004.
- Berg, Arnegeir, og Øivind Jorfald. *Fugler og folketro*. Oslo: Pantagruel, 2010.
- Bonnevie, Tiril, og Sven Lindblad. *Register til Norsk Folkeminnelags skrifter 101-118*. Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1989.
- Boyer, Pascal. *Religion explained: The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London: Random House, 2002.
- "Budstikken – avis." Store Norske Leksikon, <https://snl.no/Budstikken/avis>. 17.02.2015
- Bø, Olav. *Folkemedisin og lærd medisin. Norsk medisinsk kvardag på 1800-talet*. Oslo: Samlaget, 1972.
- Davies, Owen. *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Dege, Hroar. *Historien om de norske akevitter. Aqua vitae fra trolldomskunst og magi til moderne industri fortalt i tekst og bilder*. Oslo: Kilden Forlag, 1997.
- Dokka, Hans-Jørgen. "Fra allmueskole til folkeskole: studier i den norske folkeskoles historie i det 19. hundreåret." Ph.D. avhandling, Universitetet i Oslo, 1967.
- Dyrvik, Ståle. "Befolkningsutviklinga 1700 – 1850." I *Norsk økonomisk historie 1500 – 1970, band I 1500 – 1850*, redigert av Ståle Dyrvik. Bergen: Universitetsforlaget, 1979.
- Eliassen, Jørgen, og Sølvi Sogner. *Bot eller bryllup: ugifte mødre og gravide bruder i det gamle samfunnet*. Oslo: Universitetsforlaget, 1981.
- Eriksen, Anne, og Torunn Selberg. *Tradisjon og fortelling: en innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax forlag, 2006.
- Espeland, Velle. *Svartbok frå Gudbrandsdalen*. Oslo: Universitetsforlaget, 1974.
- Fjellstad, Lars M. *Gammalt frå Elvrom*. Vol. 57, Oslo: Norsk folkeminnelag, 1945.
- Frazer, J.G. "The Golden Bough." I *Defining magic: a reader*, redigert av Bernd-Christian Otto og Michael Stausberg. United Kingdom: Equinox Publishing, 2013.
- Garstein, Oskar. *Vinjeboka: den eldste svartebok fra norsk middelalder*. Oslo: Solum Forlag, 1993.
- Gilje, Nils. "'Djevelen står alltid bak' : demonisering av folkelig magi på slutten av 1500-tallet." *Tidsskrift for folkeminnevitenskap* 2 (2001): 93-107.
- Grambo, Ronald. *Folkloristisk håndbok: begreper, termer*. Oslo: Universitetsforlaget, 1984.
- . *I liv og død: Dråper av blodets historie*. Oslo: C. Huitfeldt, 1994.
- . *Norske trollformler og magiske ritualer*. Oslo: Universitetsforlaget, 1979.
- Guthrie, Stewart. *Faces in the Clouds*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

- Hagen, Rune. *Dei europeiske trolldomsprosessane*. Oslo: Samlaget, 2007.
- . *Hekser: fra forfølgelse til fortryllelse*. Oslo: Humanist Forlag, 2003.
- Hodne, Bjarne, Ørnulf Hodne, og Ronald Grambo. *Der stod seg et bryllup: ekteskapet i Norge gjennom tidene*. Oslo Cappelen, 1985.
- Hodne, Ørnulf. *Kjærlighetsmagi: Folketro om forelskelse, erotikk og ekteskap*. Oslo: Cappelen Damm, 2012.
- . *Kvinne og mann i norsk folkekultur*. Oslo: Cappelen, 2002.
- . *Trolldom i Norge: Hekser og trollmenn i folketro og lokaltradisjon* [på Norwegian]. Oslo: Cappelen Damm, 2008.
- . "Trolldomssaken mot Spå-Eilev. En undersøkelse av holdninger." *Norveg: Tidsskrift for folkelivsgransking*, no. 24 (1981): 7-40.
- Hovdhaugen, Einar. *Husmannstida*. Oslo: Det norske samlaget, 1975.
- Hovland, Edgar. "Jordbruksdrift og jordbruksproduksjon 1723 – 1855." I *Norsk økonomisk historie 1500 – 1970. Band 1: 1500 – 1850*, redigert av Ståle Dyrvik. Bergen: Universitetsforlaget, 1979.
- Høigård, Einar, og Herman Ruge. *Den norske skoles historie: En oversikt*. 3 utg. Oslo: Cappelen, 1971.
- Kjennerud, Ingjald Reichborn, og Kirsti Rønning. *Elskov og overtro: fra vår gamle trolldomsmedisin*. Oslo: Universitetsforlaget, 1985.
- Knutsen, Gunnar W. *Trolldomsprosessene på Østlandet*. Oslo: Tingbokprosjektet, 1998.
- . "Trolldomsprosessenes opphør i Skandinavia." *Historisk tidsskrift*, no. 85 (2005): 593-611.
- Knutsen, Sverre. *Veier til modernisering*. Oslo: Pax, 2009.
- Kverndokk, Kyrre. "Norsk Folkeminnesamling." I *"en vild endevending av al virkelighet"*. *Norsk Folkeminnesamling i hundre år*, redigert av Line Esborg og Dirk Johannsen, 19-30. Oslo: Novus forlag, 2014.
- Lawson, E Thomas, og Robert N McCauley. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lid, Nils. *Magiske fyrestellingar og bruk*. Nordisk kultur. redigert av Nils Lid. Vol. XIX, Stockholm: Aschehoug, 1935.
- "Mane." Store Norske Leksikon, <https://snl.no/mane>. 18.05.2015
- McCauley, Robert N, og E Thomas Lawson. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . "Cognition, religious ritual, and archaeology." *The Archaeology of Ritual* 3 (2007): 209-54.
- Mo, Ragnvald. *Dalbygg og utfjerding. Folkeminne frå Salten 4*. Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1957.
- Moe, Moltke. "Det Mytiske Tankesæt." I *Folkloristiske klassikere, 1800-1930*, redigert av Anne Eriksen og Arne Bugge Amundsen, 118-30. Oslo: Norsk Folkeminnelag/Aschehoug, 1999.
- Nicolaissen, Olaus. *Fra Nordlands fortid: Sagn og historie*. Kristiania: Cammermeyer, 1889.
- "Nils Hertzberg." Digitalt Fortalt, <http://digitaltfortalt.no/things/nils-hertzberg/H-DF/DF.697>. 17.02.2015
- Næss, H. E. "Ch. 14: Norway: The Criminological Context." I *Early modern European witchcraft: Centres and peripheries*, redigert av Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen. USA: Oxford University Press, 1990.
- Ohr, Ferdinand Christian Peter. *Trylleord: fremmede og danske*. Det Schønbergske forlag, 1922.
- Ohrvik, Ane. "Conceptualizing Knowledge in Early Modern Norway: A Study of Paratexts in Norwegian Black Books." *Ph.D. avhandling, Universitetet i Oslo* (2012).

- "Prosess 109." Database over norske trolldomssaker ved Norsk Folkeminnesamling, www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=109. 03.03.2015
- Pyysiäinen, Ilkka. *Supernatural agents: Why we believe in souls, gods, and Buddhas*. Oxford: Oxford University Press, USA, 2009.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald. *Vår gamle trolldomsmedisin IV*. Oslo: I kommisjon hos J. Dybwad, 1944.
- . *Vår gamle trolldomsmedisin V*. Oslo: I kommisjon hos J. Dybwad, 1947.
- . *Våre folkemedisinske lægeurter*. Kristiania: Centraltrykkeriet, 1922.
- Resløyken, Åmund Norem. "Da Lucifers lenke ble Åsamøysens bånd: om endring av forståelsen av magiske kunster fra bruk til forskningsobjekt, sett gjennom en svartebok fra Jeløya (NFS MM 106 I)." Masteroppgave, Universitetet i Oslo, 2012.
- . "'Svarteboka' - En ældgammel skreven bog fra det 13. aarhundre. Forhandlinger om opprinnelse og forfatterskap." I *"En vild endevending av al virkelighet"*. Norsk Folkeminnesamling i hundre år, redigert av Line Esborg og Dirk Johannsen, 197-206. Oslo: Novus forlag, 2014.
- Schulerud, Mentz. *Iduns Epler*. Oslo: Livsforsikringsselskapet Idun, 1982.
- Skappel, Simen. *Om husmandsvæsenet i Norge: dets oprindelse og udvikling*. J. Dybwad, 1923. Fotografisk opptrykk 1979.
- Skjelbred, Ann Helene Bolstad. *Register til NFL bind 51-99. Del 1: Alfabetisk*. Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1983.
- Sogner, Sølvi, Hilde Sandvik, Kari Telste, Hanne Marie Johansen, og Beate Homlong. *I gode og vonde dager: familieliv i Norge fra reformasjonen til vår tid*. Oslo: Samlaget, 2003.
- Solberg, Bergljot. "Olaus Martens Nicolaissen." https://snl.no/Olaus_Martens_Nicolaissen. 17.02.15
- Solheim, Svale. *Register til Norsk folkeminnelags skrifter*. Vol. 50, Oslo: Norsk folkeminnelag, 1943.
- Steen, Adolf. "Hugvending." *Norge: Tidsskrift for folkelivsgransking* 13 (1968): 73-93.
- Storaker, Johan Theodor Nielsen. *Tiden i den norske Folketro (Storakers samlinger I)*. redigert av Nils Lid Kristiania: Norsk folkeminnelag, 1921.
- Strøm, Hans. *Physisk og oekonomisk beskrivelse over fogderiet Søndmør: beliggende i Bergens stift i Norge*. Vol. 1: Søndmørspostens bogtrykkeri, 1906.
- "Svaler." Store Norske Leksikon, <https://snl.no/svaler>. 16.05.2015
- Sørensen, Jesper. *A Cognitive Theory of Magic*. California: Rowman Altamira, 2007.
- Telste, Kari. "Brutte løfter: en kulturhistorisk studie av kjønn og ære 1700-1900." *Ph.D. avhandling, Universitetet i Oslo* (1999).
- . "Frierskikker i "gammel" og "ny" kulturhistorie." I *"en vild endevending av al virkelighet"*. Norsk Folkeminnesamling i hundre år, redigert av Line Esborg og Dirk Johannsen, 129-38. Oslo: Novus forlag, 2014.
- Tremlin, Todd. *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Walløe, Lars. "Hans Strøm." https://nbl.snl.no/Hans_Str%C3%B8m. 16.02.2015
- Østberg, Kristian. *Svartboka*. Oslo: Steenske Forlag, 1925.

Uncategorized References

- Christiansen, Reidar Th. *Norske folkeminne. En veiledning for samlere og interesserte*. Oslo: Norsk Folkeminnelag, 1925.

Vedlegg I: Fragmenteringsskjema for Bang

Kategorisert fragmentering av hugvendingsoppskrifter i A. Chr. Bangs *Norske hexeformularer og magiske oppskrifter* (2009). Forkortelser: *Ref.*: Referanser. *NB.*: Notabene (merknader, finnes etter skjemaet i vedlegg III).

<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premisser</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
Bang 374	1790 (?)	Muskat, svette	Krus eller glass med øl	Inntak	
Bang 379	1790 (?)	Svette	Rosiner	Inntak	1
Bang 384a	1790 (?)	Blod	Eple	Inntak	2
Bang 384b	1880 Gausdal	Blod	Uspesifisert	Inntak	3
Bang 384c	1889 Flaa (Hallingdal)	Blod	Brennevin eller vafler	Inntak	
Bang 384d	1790 (?)	Blod	Uspesifisert drikke	Inntak	
Bang 385	1790 (?)	Menstruasjonsblod	Glass med øl	Inntak	4
Bang 388	Ca. 1800 Eker Ca. 1850 Eker	Sæd	Glass med vin	Inntak	5
Bang 389	1790 (?)	Sæd	Hånd	Berøring	6
Bang 431	1800 Aal (Hallingdal)	Svaleblod	Uspesifisert drikke	Inntak	7
Bang 456	1735 Borge (Østfold)	Flaggermushjerte	Glass med øl	Inntak	
Bang 467a	1735 Borge (Østfold)	Ormebrodd	Klær	Berøring	
Bang 467b	1780 Jeløen (Rygge)	Ormebrodd	Klær	Berøring	
Bang 468	1800 Skaabu (Fron) 1880 Gausdal	Ormetunge	Klær	Berøring	8
Bang 470	1780 Jeløen (Rygge)	Ormetunge	Hånd eller munn	Berøring	
Bang 475	1880 Kvikne	Ormehjerte	Uspesifisert	Inntak	
Bang 494	1800 Skaabu 1880 Gausdal	Ravnetunge	Hånd	Berøring	
Bang 518a	1800 Skaabu (Fron) 1800 Eker 1850 Eker 1880 Gausdal	Hanefot, navn	Hånd	Berøring	
Bang 518b	1800 Skaabu (Fron) 1800 Eker 1850 Eker 1880 Gausdal	Hanegalle eller haneblod, navn	Kyss/papir	Berøring	
Bang 525	1790 (?)	Paring	Fjær	Berøring	9
Bang 530	1770 Bø (Vesteraal) 1815 Urskog	Vibehode	Plassering	Berøring	
Bang 534	1800 Eker 1815 Urskog	Svaleblod	Beger med øl	Inntak	

	1850 Eker				
Bang 538a	1800 Eker 1800 Skaabu (Fron) 1815 Urskog 1850 Eker 1880 Skaabu (Fron) 1880 Gausdal	Svaletunge	Kyss	Berøring	
Bang 538b	1800 Eker 1800 Skaabu (Fron) 1815 Urskog 1850 Eker 1880 Skaabu (Fron) 1880 Gausdal	Svaletunge	Kyss	Berøring	
Bang 539	1847 Valle (Sætersdal)	Svaleunge, maning	Mat eller drikke	Inntak	
Bang 540	1790 (?)	Svalehjerte	Øl, vann eller vin	Inntak	
Bang 542	Ca. 1480 Vinje Ca. 1650 Tinn Ca. 1780 Rygge Ca. 1800 Sandeherred Ca. 1830 Fron Ca. 1850 Eker	Svaletunge	Kyss	Berøring	10
Bang 571	1790 (?)	Brødbit	Kyss	Berøring	
Bang 614	1762 Søndmøre	Hugvendingsgress	Hodepute	Berøring	11
Bang 615	1889 Nordland	Kokt elskovsgress	Uspesifisert drikke	Inntak	
Bang 675	Ca. 1830 Ørskog	Sukker med blod og svette i	Et glass brennevin	Inntak	
Bang 676	Ca. 1780 Jeløen (Rygge)	Svette	Tre svsker, fiken eller rosiner	Inntak	
Bang 677	Ca. 1780 Jeløen (Rygge)	Muskat, svalehjerte	Kanne med øl	Inntak	
Bang 693	Ca. 1770 Bø (Vesteraal)	Spanskflue	Mjød	Inntak	
Bang 802a	Ca. 1800 Fron (Gudbrandsdalen) Ca. 1800 Eker Ca. 1850 Eker	Varme, navn	Egg	Uspesifisert	12
Bang 802b	Ca. 1800 Fron (Gudbrandsdalen) Ca. 1800 Eker Ca. 1850 Eker	Varme, navn	Eple	Inntak	
Bang 836	1821 Kintservik	Motsols	Klær	Berøring	
Bang 837(a)	1793 Hadeland 1800 Moland	Ormeøyne	Klær	Berøring	
Bang 838	1800 Fron (Gudbrandsdalen)	Ormehode	Klær	Berøring	13
Bang 854	Ca. 1770 Bø (Vesteraal)	Blod, navn, maning	Papir	Berøring	
Bang 855	Ca. 1770 Bø (Vesteraal)	Blod, muldvarpblod, navn, maning	Hånd	Berøring	
Bang 856	1790 (?)	Fortegnelse, maning	Uspesifisert	Uspesifisert	14

Bang 864	Ca. 1770 Bø (Vesteraal)	Svalehjerte, svalefot, svaletunge, maning	Uspesifisert	Uspesifisert	
Bang 867	Ca. 1770 Bø (Vesteraal)	Kvikksølv, maning	Uspesifisert drikke	Inntak	15
Bang 967(b)	Ca. 1800 Eker Ca. 1850 Eker	Rød svalestein	Munn	Berøring	
Bang 967(c)	Ca. 1830 Fron (Gudbrandsdalen) Ca. 1830 Storelvdal	Rød svalestein	Uspesifisert	Uspesifisert	
Bang 967(d)	1735 Borge (Østfold) 1790 (?)	Rød svalestein	Munn	Berøring	
Bang 967 (e)	1780 Jeløen (Rygge)	Rød svalestein	Munn	Berøring	
Bang 1039	1735 Borge (Østfold)	Blod, skrift	Hånd	Uspesifisert	16
Bang 1116	1790 (?)	Skrift	Munn	Uspesifisert	17
Bang 1123	1790 (?)	Skrift	Hånd	Berøring	18
Bang 1124	Ca. 1800 Eker Ca. 1850 Eker	Skrift	Hånd	Berøring	
Bang 1128	Ca. 1480 Vinje (Telemark)	Blod, symboler	Hånd	Uspesifisert	19
Bang 1129	1790 (?)	Skrift	Skål eller beger, hånd	Inntak eller berøring	
Bang 1132	1790 (?)	Blod, skrift, tale	Hånd	Berøring	
Bang 1154	1735 Borge (Østfold) 1790 (?)	Skrift	Eple	Inntak	
Bang 1155	1815 Urskog	Skrift	Eple	Inntak	
Bang 1156	1790 (?)	Skrift	Eple	Inntak	
Bang 1168a	1815 Urskog	Maning	En kanne øl	Inntak	
Bang 1168b	Ca. 1830 Storelvdal	Maning, pust	Krus med øl	Inntak	
Bang 1168c	1735 Borge (Østfold)	Maning, pust	Krus med øl	Inntak	
Bang 1168d	Ca. 1800 Skaabu (Fron) 1880 Gausdal	Maning, pust	Krus med øl	Inntak	
Bang 1283	Ca. 1480 Vinje (Telemark)	Froskebein (krok), maning	Klær	Berøring	20
Bang 1284	1790 (?)	Froskebein (kluff eller krok)	Klær	Berøring	21
Bang 1347	1790 (?)	Muskat, maning	Øl, vin, eller mjød	Inntak	
Bang 1348	1790 (?)	Paring, maning	Eple	Inntak	
Bang 1351	1790 (?)	Hestesko, maning	Søm	Berøring	
Bang 1494	1790 (?)	Confectio Alchermes	Vin, te eller annen drikke	Inntak	22
Bang 1506	Ca. 1800 Eker Ca. 1850 Eker	Stampe-pulver	Uspesifisert	Inntak	23

Vedlegg II: Fragmenteringsskjema for NFL

Kategoribasert fragmentering av hugvendingssagn i *Norsk Folkeminnelags skrifter* (utgitt 1924 – 1970) Forkortelser: *Ref.*: Referanse. *NB*: Notabene (merknader, finnes etter skjemaet)

<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
NFL 6-3(a)	<u>Samlet:</u> 1920	Blod	Eple	Inntak	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1924 Bjelland	- Fortellerens bestefar fikk et slikt eple, ble mistenksom og delte det i to. Der fant 3 bloddråper i eplet, og kastet det fra seg	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom	Nei Ikke konsumert	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
6-3(b)	<u>Samlet:</u> 1920	Svette eller urin	Uspesifisert	Berøring/inntak	1
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1924 Fjotland	- De skrapet noe av hesteselen - Det var visst for å få de til å elske seg - De brukte urin også	Det finnes råd for hugvending, og de har vært tatt i bruk	Ja Kontakt med enten svette eller urin	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
6-3(c)	<u>Samlet:</u> 1920	Urin	Uspesifisert drikk	Inntak	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1924 Fjotland	- En gutt fra Heiæ i Fjotland blandet litt av hvert i en drikk han ga til ei jente. Det var visst urin i den. - Han ville ha henne, men visste ikke om hun likte ham. De ble gift.	Hugvending finnes, og det fungerer	Ja Jenta ble hugvendt, og de ble gift	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
NFL 6-74f	<u>Samlet:</u> 1920	Spytt	Sko	Berøring	2
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1924 Vest-Agder	- En fant fikk hug til kona - Spytt i treskoa hennes og gikk - Kjerringa ble hugvendt - Mannen satte hestehov i skoen og slapp hesten løs - Fanten ble nesten drept av hesten	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi.	Ja Kjerringa ble hugvendt Hesten ble hugvendt og kom etter fanten	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
NFL 9-99 (9)	<u>Samlet:</u> 1880-årene	Flaggermusbein	Klær	Berøring	3
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	

	<u>Utgitt:</u> 1925 Bøherad	- Skinnebeinet til flaggermusen kunne en også bruke - Det var en krok, som skulle være i vingen dens, og den skulle en sy inn i sine egne klær - Da skulle man få den man ville ha - Forteller: har møtt folk med slikt i klærne	Hugvending finnes, og det fungerer.	Ja	Hug-venderen får den han eller hun vil ha	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 9-99 (10)	<u>Samlet:</u> 1880-årene	Blod	Kaffe eller brennevin	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1925 Bøherad	- Fortelleren fikk et søteple, men gjemte det og kastet det - Stod en støkk i giveren siden	Det er bra å være skeptisk og på vakt	Nei	Konsumerte ikke eplet	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 18-59	<u>Samlet:</u> ?	Orchis maculata	Hodepute	Berøring		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1928 Strøm	- Orchis machulata kalles også for «Mari-gress» eller «Orme-gress» - Ormen har leget seg med denne urten når den har blitt slått og såret - Man kunne legge denne under sovende personers hode i sengen, og vende deres hug og kjærlighet til seg	Det finnes planter med spesiell virkningskraft	Ja	Hugvending fungerte	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 18-149	<u>Samlet:</u> ?	Flaggermusblod	Uspesifisert	Berøring		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1928 Solør	- En tjenestegutt drepte en flaggermus - Ei tjenestepike kjøpte den av ham for 6 skilling - Da kunne han ikke forgjøre henne med den	Bedre å være føre var enn å bli forgjort	Nei	Jenta kjøpte premisset slik at han ikke lenger kunne bruke den	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 18-262	<u>Samlet:</u> ?	Froskebein	Klær	Berøring		
		Narrativ handling	Moral	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1928 Helgeland	- Kast en levende frosk i en mautue og la mauren avpille alt kjøtt. Heng fast froskens ben i klærne på en pike. Da får hun en heftig elsk til den, som	Hugvending finnes, og det fungerer.	Ja	Jenta eller gutten vil bli hugvendt	

		har gjort dette. - Gjør en pike det med en gutt, vil han alltid elske henne.				
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>	
NFL 19-71	<u>Samlet:</u> Fra 1923	Froskebein	Klær	Berøring	4	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1929 Velfjord	- Ville en at noen skulle bli hugvendt i en så skulle en ta en levende frosk og ha den ned i en eske, og bære denne til ei maurtue. Esken måtte være så tynn at mauren kom seg inn og ut. - Når en hadde satt ned eska måtte en komme seg vekk kjapt, så en ikke høre frosken rop. Etter tre dager skulle en komme tilbake, og da var det bare to bein igjen av frosken; en kluff og en krok - Med kroken kunne en dra til seg den en ville ha, mens kluffen kunne skyve bort den en ikke ville ha	Hugvending finnes, og det fungerer.	Ja Jenta eller gutten vil bli hugvendt, eller bortvendt		
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>	
NFL 21-97 (a)	<u>Samlet:</u> 1912-1913	Spytt	Sko	Uspesifisert		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1930 Seljord	- Skoa ble gitt til grisen - Grisen flydde etter Eilev - Han dreia til den under øynene og sa «sett hjem, det var ikke du som skulle komme»	- Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. - Ta igjen ved å lure personen som utøver magi. - Spå-Eilev var kyndig i trolldom, og kunne også vende grisen tilbake	Ja Nei Hugvending fungerte Spå-Eilev fikk ikke jentene etter seg.		
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>	
NFL 21-97 (b)	<u>Samlet:</u> 1912-1913	Uspesifisert	Seng	Uspesifisert	5	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1930 Seljord	- Spå-Eilev bydde opp ei jente til dans - Jenta ville ikke danse - Han la seg i senga (hennes?) - Brått lå hun der også - Hun tok av seg alle klærne, og folk lo av henne	En skal ikke gjøre folk til latter, for de kan ta hevn	Ja Jenta ble selv gjort til latter		

Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 21-109 (a)	Samlet: 1912-1913	Ormeøyne	Klær, tråd	Berøring		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1930	- Hun Egeleiv Tollehomen i Brunkeberg kunne trolle - Hun utførte premisset	Det finnes trollkyndige som kan være til hjelp	Ja	Jenta/gutten ble hugvendt	
Seljord						
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 21-119f	Samlet: 1912-1913	Spytt	Sko	Berøring		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1930	- En fant kom til Sønnstveiten og spurte om hus, men fikk avslag - Han spytta i skoa til tjenestejenta, men mannen på gården advarte mot å bruke de. - Han satte hestehoven nedi og slapp hesten løs. Hesten sprang til fanten, trampet ham nesten i hjel	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Ja Nei	Hugvending fungerte Hesten ble hugvendt istedenfor jenta.	
Seljord						
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 22-22	Samlet: ?	Svette	Kake	Inntak		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1930	- En på Vigmostad hadde prøvd dette. Han danset noe veldig for å bli ekstra svett, men han fikk ikke jenta til å spise kaken	En må oppfylle alle premisser OG den rituelle handlingen for at hugvendingen skal skje	Nei	Jenta konsumerte ikke kaken	
Lindesnes						
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 23-126 (b)	Samlet: ?	Uspesifisert	Hår	Berøring		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1930	- Et gammelt råd var å få gutten hun likte ned på fanget, og luske ham gjennom håret med fingrene. Da vant hun ham.	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer	Ja	Gutten ville bli hugvendt	
Odda						
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 23-126 (c)	Samlet: ?	Røysopp	Brennevin	Inntak		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1930	- Forteller: Jeg har hørt at folk brukte å blande røysopp i brennevin. - Slike råd holdt folk flest for seg selv	Hugvendingsråd finnes, men folk holder de mest for seg selv	Ja	Folk blir hugvendt	
Odda						
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL	Samlet:	«Trollskap»	Vin	Inntak		6

23-126 (d)	?	<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
		<p>- En Tyssedalsgutt ga ei jente vin med trolldom i</p> <p>- Straks hun fikk det innenfor tennene ble hun helt tullete etter ham.</p> <p>- De giftet seg, men da de kom hjem fra kirken var effekten borte; hun rev av seg brudesløret og bringa, kastet det i fanget på gutten, og sa: «<i>Som du har sveket meg skal du aldri være i mitt hjerte mer. Jeg tåler aldri å se deg igjen!</i>»</p>	Den kjærligheten som har kommet unaturlig gjennom trolldom vil ikke vare.	Ja	Hugvending fungerte
	Odda			Nei	Kun hugvendt frem til de ble gift
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
NFL 23-127 (a)	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Vin	Inntak	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1930	<p>- Sigrid og Ola lå sammen og ville ha hverandre.</p> <p>- Sigrid ble hugvendt med vin; hun fikk et hug til gamlekjæresten, og ville ikke se Ola mer.</p>	Selv om noen vil ha hverandre naturlig kan de vendes mot hverandre ved bruk av trolldom.	Ja	Sigrid ble hugvendt bort fra Ola
	Odda				
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
NFL 23-127f (b)	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Vin	Inntak	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1930	<p>- En Nao-gutt var forlovet med en jente fra Blaie i mange år. Jentas foreldre holdt henne for god for ham, da søsteren hennes skulle gifte seg fikk de gitt henne en drikk med et eller annet i.</p> <p>- Med en gang hun hadde svelget den fikk hun et slikt hat til forloveden at hun ikke orket se ham mer</p> <p>- Siden var jenta gift med en annen bygdegutt</p>	Hugvending finnes, også i form av splittelse.	Ja	Jenta fikk hat mot kjæresten
	Ullensvik				
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
NFL 23-128 (b)	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Vin	Inntak	7
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1930	<p>- En husmannsjente ga en jordgutt et glass vin med noe trolldom oppi</p> <p>- Han var gal etter henne</p> <p>- De fikk ikke gifte seg</p>	Andre faktorer kan ødelegge, selv om trolldommen er utført korrekt	Ja	Hugvending fungerte
	Odda			Nei	Fikk ikke giftet seg. Han

		- Han dro til Amerika			dro til Amerika.	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 23-128 (c)	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Uspesifisert	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1930 Odda	- Tjenestejentas mor kom til bygda etter svenske-ufreden i 1814 - Hun hadde fortrylla husbonden slik at han var far til hennes barn - Hadde lurt i en Aikhamru-gutt «et eller annet». Det var som en ukjent makt drev ham i vei; først da han kom til stuedøra våkna han til - Han slo kors, og ga til Gud om hjelp - Med det samme kjente han trolldomsrenne av ham så han var fri.	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Å slå kors og å be til Gud vil hjelpe; da vil trolldommen oppheves	Ja Nei	Hugvending fungerte Gutten våknet til og fikk bedt til Gud før han kom fram	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 23-129 (a)	<u>Samlet:</u> ?	Bitemerker og kors	Eple	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1930 Odda	- Samme jenta som NFL 23-128 (d): En mann besøkte gården der hun tjente; da han skulle gå ga hun ham to epler og sa han måtte spise de med en gang. Han la eplene i lomma, men da han så på dem var det store bitemerker i små kors i dem. - Han kastet de fra seg og ba gud bevare seg; da merket han intet	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Å be til Gud vil hjelpe mot trolldommen	Nei	Mannen konsumerte ikke de to eplene, og ba til gud	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 23-129 (b)	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Eple	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1930 Eidfjord	- En fant ga et eple til ei jente, men moren sa at hun ikke måtte spise det - Eplet ble kastet til grisen, som for etter fanten.	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Ja Nei	Hugvending fungerte Grisen ble hugvendt istedenfor jenta	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL	<u>Samlet:</u>	Svette	Eple	Inntak		

23-129f (c)	?	<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1930 Kinsarvik	- En Ystanes-gutt hadde hørt at svette fungerte - Prikket hull i eplene og bar kameraten på ryggen for å produsere svette - «De var noe salte, disse eplene» sa jenta - Hun kom etter dem. Da hun hadde gjort sitt ærend gikk hun og la seg	Det finnes råd for å vende hugen, og de fungerer	Ja	Jenta ble hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 23-130 (a)	<u>Samlet:</u> ? <u>Utgitt:</u> 1930 Odda	Svette <u>Narrativ handling</u> - Gammelt jenteråd - Da fikk hun gutten hun ville ha	Spikekjøttskiver <u>Moral</u> Det finnes gamle råd for å vende hugen, og de fungerer.	Inntak <u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u> Ja Gutten ble hugvendt		
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 23-130 (b)	<u>Samlet:</u> ? <u>Utgitt:</u> 1930 Odda	Blod <u>Narrativ handling</u> - Noen skar i et eple og drypte blodet sitt i det - Fikk de jenta til å spise det uten å merke blodsmaken kunne de være sikre på å få henne - Det hendte også med vin	Eple eller vin <u>Moral</u> Det finnes råd for hugvending, og de fungerer.	Inntak <u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u> Ja Jenta ble hugvendt		
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 23-130 (c)	<u>Samlet:</u> ? <u>Utgitt:</u> 1930 Ullensvik	Blod <u>Narrativ handling</u> - Guro ble blodgitt på fingeren av en fant; hun ble helt ør etter ham, og alle ventet på at hun skulle dra med ham	Uspesifisert <u>Moral</u> At folk blir hugvendt er slikt som skjer	Berøring <u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u> Ja Guro ble forgjort		
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 23-130 (d)	<u>Samlet:</u> ? <u>Utgitt:</u> 1930 Odda	Spytt <u>Narrativ handling</u> - Noen spyttet i skoene til den jenta de ville ha - Men det måtte være etter at hun hadde lagt seg - Da ville kjærligheten komme både fort og sterkt	Sko <u>Moral</u> Hugvending finnes, og det fungerer	Berøring <u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u> Ja Jenta ble hugvendt		
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL	<u>Samlet:</u>	Lus	Kling	Inntak		8

23-130 (f)	?	<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1930 Odda	- Åbbmund under Brekko fortalte: Gutten la lus på kling, fikk han jenta til å ete den ble han viss på henne	Hugvendingsritualene som fortelles om fungerer	Ja	Gutten ville bli viss på jenta	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 25-26	<u>Samlet:</u> ?	Blod	Uspesifisert	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1931 Verdal	- Hvis man ville få ham etter seg eller til seg - Gi ham blodet inn uten at han visste om det	Hugvending finnes, og det fungerer	Ja	Personen ble hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 26-33f	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Hår	Uspesifisert		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1931 Rogaland	- En dronning ville ha en skipper, men han ville dra. Hun ba om å få litt av håret hans, og sendte det med en tjener - Skipperen ga henne hår fra et kalveskinn isteden. Kalveskinnet føyk bortover mot dronninga; da var det lett å skjønne at dette var en dronning som kunne rune	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Ja Nei	Hugvending fungerte Kalve-skinnet kom istedenfor skipperen	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 26-34f	<u>Samlet:</u> ?	Spytt	Sko	Berøring		9
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1931 Rogaland	- Mannen i huset holdt på å bære et høylasse - En fattigmann kom og ba - Mannen avviste ham - Fattigmannen sa « <i>dette skal du få angre på</i> », og spytta i den ene skoen - Mannen satte hestehoven i skoen; hesten ble gal og for etter tiggeren.	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Ja Nei	Hugvending fungerte Hesten ble hugvendt, og ikke mannen	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 28-122 (a)	<u>Samlet:</u> ?	Svette	Smørbrød	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1932 Ofoten	Når en går med den ønskede kan man skrape litt svette og ha det i et smørbrød.	Hugvendingsritualer finnes, og de fungerer.	Ja	Jenta ble hugvendt	

Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 28- 122 (b)	Samlet: ?	Blod	Vin	Inntak		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1932 Vanelven	- En kan skjære seg i den venstre lillefinger, og gi den man vil elskes av blodet blandet inn i vin - Kjærligheten blir så sterk at hun på ingen måte kan stå i mot den - Men kjærligheten vil kun vare til man står for alteret	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer. Unaturlig kjærlighet varer ikke evig	Ja Nei	Jenta ble hugvendt Hugvendinge n varte kun til de stod for alteret	
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 28- 122 (c)	Samlet: ?	Uspesifisert	Brennevin	Inntak		10
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1932 Søgne	- I Søgne mente en at han hadde blitt forgjort ved et glass brennevin som en pike hadde skjenket ham.	Hugvending finnes, og det fungerer.	Ja	Mannen hadde blitt hugvendt	
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 28- 122 (d)	Samlet: ?	Uspesifisert	Tråd	Uspesifisert		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1932 Mandal	- Ved å knytte en knute (elskovsknuten) for en gutt og en pike, ville de da få mer kjærlighet til hverandre.	Hugvending finnes, og det fungerer.	Ja	De to ville få mer kjærlighet til hverandre om en fulgte dette rådet	
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 32- 137 (a)	Samlet: ?	Svette	Eple	Inntak		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1934 Kinsarvik	- Toppe-Henrik var gal etter ei Røte jente, men hadde liten fremgang. Han gikk til læreren i bygda og ba om råd: «Finn et godt eple, kløyv det i to, og legg det i underarmen så det siger svette inn.» -Toppe-Henrik svettet ikke, så han bar læreren på ryggen for å få det til. Men jenta fikk han ikke	Det finnes råd for hugvending, men det er ikke sikkert at de virker	Nei	Henrik fikk ikke jenta	
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL	Samlet: ?	Blod	Vin	Inntak		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		

32-137 (b)	<u>Utgitt:</u> 1934 Ulsvik	- Hvis jentene fikk smake på manneblod var det ingen redning for dem. - Noen stilte blodet ned i noe drikke, til dømes vin.	Det finnes råd for hugvending, og det fungerer	Ja	Jentene ble hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 32-137 (c)	<u>Samlet:</u> ?	Blod	Brennevin	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1934 Ullensvang	- Noen bygder hadde fyresegner på mengden blod og hvor det skulle tas - Et sted skulle gutten skjære seg i venstre lillefinger og dryppe tre dråper i et glass brennevin, før han skulle gi det til jenta han siklet etter	Det finnes råd (og regler) for hugvending, og de fungerer.	Ja	Jenta vil bli hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 32-137 (d)	<u>Samlet:</u> ?	Blod	Brennevin	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1934 Eidfjord	- En skulle blodgi seg på venstre ringefingeren og dryppe det i brennevin. - Fortelleren: To gutter fridde til samme jenta. - Han brukte magi, og ho fikk spesielt god hug til ham. - I samme bygd kunne man også få kjøpt «toet» i byen, som en skulle blande i vin	Det finnes råd for hugvending, og de kan gi en fordel i livet	Ja	Jenta fikk en spesielt god hug til fortelleren	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 32-137 (e)	<u>Samlet:</u> ?	Blod	Eple eller klær	Inntak / berøring		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1934 Strandebarm	- Gutten kunne stinge seg i høyre tommel med en pinnsyl, og dryppe det ned på skjorta til jenta han ville ha - Da var hun gal etter ham - Blod på eple ga samme effekt	Det finnes råd for hugvending, og det fungerer	Ja	Jenta ville bli gal etter hugvenderen	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 32-138 (a)	<u>Samlet:</u> ?	Blod	Eple	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1934	- En jente var så fin og hadde mange beundrere	Kjærlighet som ikke er naturlig varer ikke	Ja	Hugvending fungerte	

	Kvam	<div>- Nils var svært betatt</div> <div>- Det kom en kar som var smartere enn de andre; han skar seg i venstre lillefinger, og rente blodet på et eple som han ga til jenta.</div> <div>- Hun spurte ham hva som var på eplet, og han svarte: «Å, det vet ikke jeg».</div> <div>- Hun tok en bit, og kastet det fra seg – men den ene biten var nok.</div> <div>- Hun var ør etter ham</div> <div>- De dro for å gifte seg, men da de hadde stått for alteret var det bare hav og helvete mellom dem; de sloss og klora og levde et synds liv.</div>		Nei	Etter at de stod til alters var det hat mellom dem	
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 32-138 (b)	Samlet:	Uspesifisert	Uspesifisert drikke	Inntak		
	?	Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/Intensjonalitet		
	Utgitt: 1934	- Den kvasse kjærligheten varte ikke lenge	Kjærlighet som ikke er naturlig varer ikke	Ja	Hugvending fungerte	
Ulvik	Nei			Jenta ville heller ha en løsunge enn å gifte seg med hug-venderen		
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 32-138 (c)	Samlet:	Uspesifisert	Uspesifisert drikke	Inntak		
	?	Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/intensjonalitet		
	Utgitt: 1934	- En Åse-gutt tjente i Skjeldås	Hugvending finnes, og fungerer	Ja	Åse-gutten kom tilbake til jenta	
Ullensvang	- Jenta som bodde nedenfor gården skjenkte ham samme kvelden han dro in tjeneste					
		- Midt på natta dro han den lange veien tilbake for henne				
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL	Samlet:	Blod	Klær	Berøring		
	?	Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/intensjonalitet		

32-138 (d)	<u>Utgitt:</u> 1934 Eidfjord	- Noen dråper blod på en jentestakk ville vende hugen til eieren	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer	Ja	Jenta vil bli hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 32-138 (e)	<u>Samlet:</u> ?	Sirup	Smørbete	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1934 Ullensvang	- Gutten kunne gi den han sikla etter en smørbete med sirup på - Da hun hadde spist klingen skiftet hun hug - Jenter kunne også bruke rådet	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer for begge kjønn	Ja	Gutten eller jenta vil bli hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 32-138 (f)	<u>Samlet:</u> ?	Spytt	Uspesifisert	Inntak		11
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1934 Eidfjord	- Til og med sopp brukte de; ei budeie og datteren hennes var en sommer på Skardsstølen - Så kom en fant og ba om å få rømmekolla med hatt på. Budeia satte frem en tom kolle med hatt oppå - « <i>Det var ikke det jeg mente</i> » sa fanten - « <i>Du skal få sopp</i> » sa budeia, og dermed satte ho seg til å bryne med tollekniven sin - « <i>Jeg får få sopp da</i> » sa fanten Hun brøt det nedi, og fanten åt – men han lot det være igjen en liten godbit med rømme på - « <i>Du må ikke spise dette!</i> » sa budeia til datteren sin da fanten hadde gått - Så kastet hun den oppi grisekubben, men grisen ble gal og løp etter fanten, og de hentet den igjen først ved Bøgården	En skal ikke stole på fanten. Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Ja Nei	Hugvending fungerte Grisen ble hugvendt istedenfor budeia og/eller jenta	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 32-139 (a)	<u>Samlet:</u> ?	Froskebein (krok)	Klær	Berøring		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1934	- Guttene kunne fange en frosk og begrave ham levende i en maurtue	Hugvending finnes, og det fungerer	Ja	Jenta fikk ikke fred før hun kunne feste de	

	Ullensvang	<ul style="list-style-type: none">- Da skogmauren hadde spist kjøttet gravde de fram skjellettet og plukka ut et bein som hang på en krok, og et annet som lignet på en løkke- Krokbeinet hekta de på jenta de ville ha, og løkka på dem selv- Jenta ville ikke ha fred før hun hadde hekta de to beina sammen igjen			to beina sammen igjen	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 32-139 (b)	<u>Samlet:</u> ?	<u>Spytt</u>	<u>Sko</u>	<u>Berøring</u>		12
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1934	<ul style="list-style-type: none">- Guttene kunne gjøre trollskap i jenta sine sko – i det skjulte- En fant prøvde dette på Eide, etter det gikk han derfra- Jenta var så ør at hun gikk etter ham like til Eitrheim- Samme fanten gjorde det med et par jentesko her på gården, men jenta lot hesten stige i skoene- Øyken la på løp etter fanten med det samme	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom.	Ja	Hugvending fungerte	
	Odda		Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Nei	Hesten ble hugvendt, og ikke jenta	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 36-27 (a)	<u>Samlet:</u> ?	<u>Blod</u>	<u>Klær, nål</u>	<u>Berøring</u>		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1936	<ul style="list-style-type: none">- En kunne ta en nål som ikke var brukt, og stikke seg i fingeren så en blødde- Så skulle en stikke nåla i klærne på den en ville ha	Hugvending finnes, og fungerer	Ja	Personene ville bli hugvendt	
	Valdres					
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 36-27 (b)	<u>Samlet:</u> ?	<u>Navn, maning</u>	<u>Papir</u>	<u>Uspesifisert</u>		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1936	<ul style="list-style-type: none">- En kunne gjøre en stor ring på et papir- Så skulle en skrive navnet sitt og på den en ville ha, i ringen- Etter disse navn skulle en så skrive: «<i>So gødt ska våre hjarto bindast so djevelen bitt samen hjarto åt trøllkvinno!</i>»	Det finnes hugvendingsråd, men en slik unaturlig kjærlichkeit er ikke noe fortelleren ville tatt i bruk	Nei	Fortelleren ville ikke forsøkt å hugvende	
	Valdres					

		- Forteller: Så en gang et slikt papir, men det var en stusselig måte å komme sammen på				
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 36- 166f	Samlet: ?	Blod, maning	Sukkerklump	Berøring/inntak		13
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1936 Valdres	- Hølji i Øygare ville ha Sigrid Øe, men hun ville ikke ha ham - Jolestobben skulle hugvende ho, og laget til en sukkerklump, som Per i Brekkun som også var på gården der skulle kaste til Sigrid - Ga han det til henne å hånda var det ikke sittende. - Per var en morogjøk, gikk forbi Øe, og til Føssei, der møtte han ei stor bikkje som han kastet sukkerklumpen til - Bikkja dro i vei, og stoppa ikke før hun kom på Øygarden til han Hølji - Der gravde hun på døren og kvinket - Det syntes fortsatt at det var klore på døra så lenge den fantes	Hugvending eksisterer, men en skal passe på for hvem en betror slike oppgaver	Ja Nei	Hugvending fungerte Bikkja ble hugvendt, ikke Sigrid	
Ref.	Datering	Premiss	Instrument	Kontakt		NB
NFL 36- 167	Samlet: ?	Blod, maning	Sukkerklump	Berøring/inntak		
		Narrativ handling	Moral	Forventet effekt/ intensjonalitet		
	Utgitt: 1936 Valdres	Jolestubbens hugvending: - Når en ville hugvende så skulle en hakke hull på venstre lillefinger til hugvenderen, slik at det kom ut litt blod - Dette skulle en ha på noe sukker - Mens dette ble gjort leste Jolestubben denne bønne: «Jeg forbinder ditt hjarte ved mitt hjarte så fast som satan batt trollkvindens hjarte med sitt hjarte i tre satans navn: Tebør, Sebør, Todør.» - Mens han sa disse navnene hakket han høyre hand tre ganger inn	Det finnes enkelte folk som kan mer enn andre, og som kan utøve trolldom. Hugvending finnes, og fungerer	Ja	Folk ble hugvendt	

		i venstre lillefinger til hugvenderen.				
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 39-44 (a)	<u>Samlet:</u> 1934	Blod	Eple	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1937 Hvaler	- Man kunne få en til å bli glad i seg om en skar seg i lillefingeren, tok blodet på et eple og lot den elskede spise det.	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer.	Ja	Den elskede ville bli hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 39-44 (b)	<u>Samlet:</u> 1934	Blod	Klær, nål	Berøring		14
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1937 Idd	- Stikker man seg så man blør når man syr en ting, sier man at det blir kjærlighet i det man syr	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer.	Ja	Den elskede ville bli hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 39-44 (c)	<u>Samlet:</u> 1934	Vrangt	Klær	Uspesifisert		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1937 Idd	- Hvis man gjerne vil ha en forelsket i seg, skulle man ha et eller annet klesplagg på vrangt	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer.	Ja	Den elskede ville bli hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 40-46 (a)	<u>Samlet:</u> ?	Kujurgras	Uspesifisert	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1938 Vefsn	- Det vokser en plante kalt kujurgras (Orchis Maculata). Rota kan en dele i to, og legge begge stykkene i vann - Hvis en gutt vil bli sikker på å få ei jente skal kan gi henne den delen som fløt overst - Hvis en jente ville få en gutt skulle hun gi ham den delen som lå nederst	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer.	Ja	Den ønskede ville bli hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 40-46 (b)	<u>Samlet:</u> ?	Spytt	Brød og smør	Inntak		16
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1938 Korgen	- Var det en kjerring som trodde mannen hennes var utro, skulle hun tygge en tygg av brød og smør, og lure ham til å ete det.	Det finnes hugvendingsråd, og de fungerer	Ja	Mannen var trofast	

		- Fikk hun det til kunne hun være helt trygg på at mannen siden kom til å være trofast. Det samme gjaldt mellom kjærester.				
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>	
NFL 45-68 (a)	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Vin	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1940 Nord-Aurdal	- Noen var så gode at de kunne hugvende folk. - Forteller: Jeg hørte de sa at de gjorde denne gjerningen i brennevin. - Når de så skjenkte noen dette brennevinet ble han eller hun vill etter den de ville personen skulle ha.	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer	Ja	Folk ble hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>	
NFL 48-60	<u>Samlet:</u> 1932 - 1942	Lesing	Uspesifisert drikk	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1942 Sør-Odal	- Ei jente var gal etter en gutt som het Gudbrand, men han brydde seg ikke om henne. - En gang satt hun i hjemmet hennes og spilte kort. Så ble han tørst, og gikk mot vassåen for å drikke. - « <i>Vent litt</i> », sa Mari, moren til jenta. « <i>Du skal få drikke av meg du</i> ». - Dermed fant hun fram en melkekopp som hun drev og mullet og leste noe over borti hjørnet. - Gudbrand ante ingenting. Han drakk og gikk tilbake til plassen sin. - Men det gikk ikke lenge før gutten var vendt til jenta, og ble gift.	Det finnes enkelte folk som kan mer enn andre, og som kan utøve trolldom. Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom.	Ja	Gudbrand ble hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>	
NFL 59-88	<u>Samlet:</u> ?	Blod	Uspesifisert mat	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1947 Torsnes	- Hvis en ville ha en gutt eller en jente til å bli glad i seg skulle en skjære seg i fingeren og dryppe litt av blodet i maten til den en tenkte seg	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer	Ja	Folk ble hugvendt	

<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 65-54	<u>Samlet:</u> ? <u>Utgitt:</u> 1950 Vang	<u>Blod</u>	<u>Sukkerklump</u>	<u>Inntak</u>		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u>		
		- De gamle kunne den kunsten å få en til å bli vill etter seg. - Først skar de seg i den ene lillefingeren, så det kom en bloddråpe ut. - Denne hadde de på en sukkerklump. - Nå var det om å gjøre at å få lurt denne i gutten eller jenta en ville ha. - Da var det ikke lenge før den som hadde fått sukkeret, ble vill etter en.	Hugvendingsråd fantes blant de gamle, og de fungerte	Ja	Jenta eller gutten ble hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 67-272 (a)	<u>Samlet:</u> Etter 1920 <u>Utgitt:</u> 1951 Ullensvang	<u>Hår</u>	<u>Uspesifisert</u>	<u>Inntak</u>		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u>		
		- En fant lærte noen Vikebygd-jenter å hugvendte guttene; - De skulle la guttene få hår av kroppen sin. - Men det kostet, denne lærdommen, og ei jente gjorde ikke opp for seg. - Fanten tok henne da for seg, og skremte nesten vettet av henne. - De måtte hente presten inn der.	Det finnes enkelte folk som kan mer enn andre, og som kan utøve trolldom. En bør passe seg for slike personer, de kan være farlige.	Ja	Folk blir hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 67-272 (b)	<u>Samlet:</u> Etter 1920 <u>Utgitt:</u> 1951 Ullensvang	<u>Spytt</u>	<u>Sko</u>	<u>Berøring</u>		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u>		
		- Ei jente stod i løa og vondla. Da kom en fant og ga seg til å fjerma med henne. Hun hadde satt skoene ifra seg som vanlig var med budeiene som stelte i løa. - Fanten spyttet i skoene hennes. Men hun følte at han hadde dårlige intensjoner, og lot hesten stige i skoene istedenfor, og hesten fulgte fanten lang vei.	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Ja Nei	Hugvending fungerer Hesten ble hugvendt istedenfor jenta	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL	<u>Samlet:</u>	<u>Blod</u>	<u>Mat eller drikke</u>	<u>Inntak</u>		

78-23	1953	<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1956 Hyen	- En skulle prøve å få i den man ville ha noe av sitt eget blod. En kunne ha det i en dram, eller noe annet. Da skulle den bli forgjort, og bli forelsket i en.	Hugvendingsråd finnes, og de fungerer	Ja	Folk ble hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 83- 118	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Uspesifisert drikke	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1959 Gudbrandsdalen	- Pål Frelsar, en gammel sambygding, stelte til drikke som kunne vende hugen	Det finnes enkelte folk som kan mer enn andre, og som kan utøve trolldom.	Ja	Folk ble hugvendt	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 87- 113 (a)	<u>Samlet:</u> ?	Uspesifisert	Sko	Ja	Berøring	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u>		
	<u>Utgitt:</u> 1961 Gauldalsbygdene	- På gården Mo i Støren rundt 1860-årene satt en ung jente og vevde, mens gamla håndterte rokken. - Jenta hadde satt fra seg skoene ved siden av seg, og på benken lå harelabben hun brukte til å koste lo og rusk med. - Mens de satt der kom en vevmaker inn. Han var interessert i vevarbeidet, og pratet med jenta. Det ble ingen vevhandel, men karen var interessert i jentas sko, og undersøkte de nøye. Jenta så ikke på det, men gamla fulgte med. - Da han var gått tok gamla harelabben, kremtet, og stakk den en gang ned i hver av skoene til jenta. Ikke før slapp hun taket, så fløy den opp gjennom pipa og forsvant. - Det var jenta som vevmakeren hadde gjort etter seg, men han fikk harelabben istedenfor.	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Ja Nei	Hugvending fungert Harelabben ble hugvendt, istedenfor jenta	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL	<u>Samlet:</u>	Lesing	Sko	Berøring		

87-113 (b)	?	<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1961 Gauldals- bygdene	- Til Foss i Horg kom det gående to fanter, som bad om både det ene og det andre, men det var lite de fikk. - Kårkallen, han Ola, hogg ved for vinteren, og så at fantene kom og dro. - Tjenestejenta hadde skoene sine stående i gangen mens hun jobben i fjøset. - Ola så at de stod ved skoene ganske så lenge, og lurte på om de hadde tenkt til å stjele dem. - Den ene av dem lo godt mens den andre leste noe nedi skoene. « <i>Det skal vi bli to om</i> » tenkte Ola. Han tok skoene med seg til grisehuset, der han klarte å smyge grisens forlabber ned i dem. - Men da før grisen opp som om hun hadde blitt stukket, og Ola klarte akkurat å lukke døra før grisen prøvde å slå seg ut. - Den løp rundt i ring i bingen mens den illskrek, som om den ville rive ned hele grisehuset. - Fantene hadde gjort etter seg jenta, og så gikk det utover grisen.	Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom. Ta igjen ved å lure personen som utøver magi	Ja	Hugvending fungerte
				Nei	Grisen ble hugvendt istedenfor jenta

<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
NFL 103-17 (a)	<u>Samlet:</u> 1919	Blod eller svette	Eple	Inntak	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1969 Søgne	- Dersom en gutt fikk noe av svetten sin eller blodet sitt i et eple, og fikk jenta til å ete det, så vendte han til seg hugen hennes	Det finnes hugvendingsråd, og de fungerer	Ja	Jenta ville få hugen vendt

<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>	<u>NB</u>
NFL 103-17 (b)	<u>Samlet:</u> 1919	Blod eller svette	Eple	Inntak	
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>	
	<u>Utgitt:</u> 1969 Søgne	- Inger, mor til Bolette Hansdotter, advarte jentene sine om å passe på når guttene bød de et eple	Det finnes hugvendingsråd, og de fungerer Være på vakt, og ikke la seg lure av trolldom	Ja	Jenta som spiste eplet ville bli hugvendt

		<div>- Det kunne være de hadde prikket fine hull i det, og bore det i armhulen så det hadde kommet svette i det, og da var hugen deres vendt til ham</div> <div>- Det hadde samme virkning om gutten skar seg litt i fingeren, og fikk noe av blodet i eplet han fikk jenta til å ete</div>				
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 103-17 (d)	<u>Samlet:</u> 1919	Blod	Eple	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	Utgitt: 1969	- Ingeborg Beinsdotter Berge (1802 – 1828) var så liten og stram en jente. De sa hun gikk med snøreliv og mansjett hver dag - Det var en gutt som plent ville ha henne, men hun brydde seg ikke det minste om ham - Men så fikk han gitt henne noe av blodet sitt i et eple, og etter den dagen kunne hun ikke holde seg fra ham - Hun fulgte etter ham alle steder - Det var ikke giftemål mellom de, hun døde ugift	Det finnes hugvendingsråd, og de fungerer	Ja	Ingeborg ble hugvendt	
			Selvs om en utfører ritualet korrekt, og trolldommen tar grep er en ikke sikret en lykkelig slutt	Nei	Ingeborg døde ugift	
	Søgne					
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 105-85 (a)	<u>Samlet:</u> 1924-1961	Uspesifisert	Sukkerbit	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	Utgitt: 1970	- Når en drikker kaffe skal en alltid ta en bit sukker før en tar mat - Da får en den en vil ha	Det finnes hugvendingsråd, og de fungerer	Ja	Den utkårede ville like ham	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>
NFL 105-85 (b)	<u>Samlet:</u> 1924-1961	Blod	Mat	Inntak		
		<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/intensjonalitet</u>		
	Utgitt: 1970	- Dersom en ville ha en gutt til å bli glad i seg, skulle en skjære seg i lillefingeren og ha en dråpe blod i maten hans	Det finnes hugvendingsråd, og de fungerer	Ja	Den som spiste maten ville like hugvenderen	
<u>Ref.</u>	<u>Datering</u>	<u>Premiss</u>	<u>Instrument</u>	<u>Kontakt</u>		<u>NB</u>

NFL 105- 85 (c)	<u>Samlet:</u> 1924-1961	Kokevann av kjærlighetsurtens rot	Mat	Inntak		
	<u>Utgitt:</u> 1970	<u>Narrativ handling</u>	<u>Moral</u>	<u>Forventet effekt/ intensjonalitet</u>		
	Ytre Senja	- Roten til kjærlighetsurten kunne en koke ut og slå vannet av i maten til den en gjerne ville ha	Det finnes hugvendingsråd, og de fungerer	Ja	Den som spiste maten ble hugvendt	

Vedlegg III: Merknader til skjemaene

Merknader til fragmentering av hugvendingsoppskrifter i A. Chr. Bangs *Norske hexeformularer og magiske opskrifter* (2009)

1: Særk er ifølge nettsiden *Ordbog over det danske sprog. Historisk ordbog 1700 – 1950* en underskjorte med plassering innerst på kroppen. Særken kan derfor minne om undertøy slik det brukes i dag, men i skjorteform. Ved å tørke rosiner i denne særken er det naturlig å anse de for å tørkes i den kroppsvæskan som vil være mest naturlig å finne på underskjorten. Dette vil høyst sannsynlig regnes som svette som har tilkommet særken under armene, men kan også finnes på andre deler av plagget. Se *Ordbog over det danske sprog. Historisk ordbog 1700 – 1950*: ordnet.dk/ods/ordbog?query=s%C3%A6rk 30.10.14.

2: Originalt rødmoset, forenklet til rødt. Vurdert om det kunne vært et rødt moset eple, men mottakeren skal «æde» det ifølge Bang (2009) s. 202, og er derfor fastholdt som eple, og ikke eplemost.

3: Ritualet forteller også eksplisitt om nødvendigheten av mottakerens uvitenhet.

4: Er et hugvendingsritual som fokuserer på en fortsatt vending av vedkommendes hug mot en selv. Eventuelt kan kjærligheten mellom de to fra før av ha kommet naturlig, men at den nå trenger en hugvending for å fortsette.

5: «Af din egen natur» er sæd ifølge Adolf Steen i hans artikkel om Hugvending i *Norveg 13* (1968): s. 77 – 78.

6: Originalt står det at hugvenderen skal «gi henne det hvide av din natur». Det er her tolket til å skulle konsumeres. For ”det hvide av din natur” gjelder samme som merknad 5.

7: Smale-blod kan tenkes som saueblod, men er egentlig en feilskrivning av svale-blod ifølge Steen i *Norveg 13* (1968): s. 77

8: Særk er ensbetydende med underskjorte, se merknad nummer 1.

9: Muligens et eget premiss å faktisk finne en hane eller påfugl som parer seg med en høne, og så klare å snike seg innpå dem. Originalt å stryke, derav registrert under berøring.

10: Dette ritualet tar også for seg det å vinne i retten, og å være dyktig til å prute. Både steking av svalehertet, og å ta svaletungen under egen tunge er premisser for alle de forskjellige funksjonene.

11: Originalt å sove, men fokuset her legges på kontakten med hugvendingsgresset som oppstår via å ligge på puten som er plassert over dette.

12: Å varme eggene på ilden henviser ikke til noen direkte fysisk kontakt med mottaker, og blir kategorisert som uspesifisert (u). Den implisitte kontakten beror på premisset av navngivingen av hugvenderen og mottakeren på eggene. Ellers tar den i bruk likhetsmagi tilsvarende Frazers «Law of Similarity».

13: Å bøte betyr her å sy inn, da tråden skal sys inn i mottakerens klær. Ellers i NFL forekommer å bøte klær ofte som å reparere de. I følge The Free Dictionary fungerer både å reparere og å sy inn som synonymer for ordet bøte. <http://no.thefreedictionary.com/b%C3%B8te> 03.11.14.

14: Her er det håret til mottakeren som blir brukt, og således representerer mottakeren gjennom prinsippet om Pars pro toto.

15: Tvende betyr to, ifølge *Ordbog over det danske sprog. Historisk ordbog 1700 – 1950*.

<http://ordnet.dk/ods/ordbog?query=tvende> 03.11.14 Også her finner vi maning etter at hugvenderen har oppnådd kontakt med mottakeren, i dette tilfellet igjennom drikke.

16: Kategorisert som uspesifisert (u) grunnet verbal kontakt.

17: Kategorisert som uspesifisert (u) grunnet mangel på fysisk kontakt med mottakeren. Stykket henviser kun til hugvenderens plassering av papiret i sin egen kinnbakke.

18: Å klappe mottakeren på brystet regnes her og i *Bang 1124* som berøring.

19: Transkripsjon, oversettelse og datering hentet fra Oscar Garsteins *Vinjeboka* fra 1993. Kategorisert som uspesifisert kontakt da det antas at hugvenderen kun skal vise frem symbolene han eller hun har tegnet i sin hånd, og dermed ikke å behøve oppnå fysisk kontakt med mottakeren.

20: Transkripsjon, oversettelse og datering hentet fra Oscar Garsteins *Vinjeboka* fra 1993

21: «Hessel skrække» betyr «hasselfrø», som igjen er en type frosk.

22: Opprinnelig står det at en skal blande konfekt Alchermes inn i drikken, som høyst sannsynlig er en omskrivning av confectio alchermes. Confectio er fra latin, og refererer i dette tilfellet til et produkt laget av Alchermes. (Tolkning gjort ved bruk av Latinsk ordbok, fjerde utgave redigert av E. Kraggerud og B. Tosterud, (2007): s. 134, *Confectio*.) Confectio Alchermes, eller Confection of Kermes, er i følge den engelske apotekaren John Quincy M. D. i *The Dispensatory of the Royal College of Physicians in London* (1721) en drikk bestående av rosenvann, juice fra Kermesbær, sukker, kanel, og Aloe Wood (*aquilaria malaccensis*).

Ifølge hugvendingstykket gjengitt hos Bang vil denne konfekt Alchermes gjøre en pike eller kvinne begjærlig etter naturens lyst og leg, slik at hun lettelig vil la seg overtale til legems omgjengelse. Samtidig vil den påvirke mannen som inntar den; «Denne confectio Alchermes styrker meget Hjertet, Hjerne og det hele Liv paa de gamle bedagede Mænd og opvækker og ophidser hans Natur til Veneris Spil og Leg, at de kan perfekt udrette,

hvad de i saa Maade skal forrette» (Bang (2009): s. 732). Confectio Alchermes kunne således brukes både som medisin for hjertet og hjernen, i tillegg til sin funksjon som afrodisiaka. *The Dispensatory of the Royal College of Physicians in London* (MDCCXXI), s. 94. 30.10.14 Digitalisert av Google Books:

<http://books.google.no/books?id=TKtdAAAAcAAJ&pg=PA364&dq=Confectio+Alchermes&hl=no&sa=X&ei=PQtYVLSmJIH6PIHpgeAB&ved=0CB4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false>

23: Usikkert opphav, men skal være et apotekmiddel.

Merknader til fragmentering av hugvendingssagn i Norsk Folkeminnelags Skrifter (nr. 1 – 118, utgitt i perioden 1924 – 1970)

NFL 28-162 er fjernet fra fragmenteringsskjemaet ettersom dette er basert på utdrag fra Vinjeboken. Ritualet er å finne i fragmenteringsskjemaet for Bang, som *Bang 542*.

1: Ved å skulle skrape noe fra hestesalen antas det her å gå som svette.

2: Både dame og hest hugvendt. Åpner for spørsmålet om samme spytt i sko kunne brukes flere ganger?

3: Flaggermusas «vengjenne» er her oversatt til vinge.

4: Øksja oversettes til esken, og glisen anses som «tynn nok» for at muren skulle komme seg inn og ut.

5: Usikkert om dette var senga til jenta eller ikke. Hvis det var hennes kunne det ha vært av betydning, slik at han ville vært i kontakt med noe av hennes. Men, det vektlegger heller personen Spå-Eilev som spesielt trollkyndig.

6: Bringa = buk/brystkasse Som brudeplagg: fløyelssmekke over brystet. «Du skal ikke være i/på mitt bryst mer» kan tolkes på to måter: a) Du får aldri ta på meg igjen b) Du vil aldri være i mitt hjerte igjen. På grunn av «brystkasse» som spesielt så heller det mot hjertet og således kjærlighet, hvilket kan relateres til hugvending.

Historier.no 14.10.14

http://www.historier.no/index.php?option=com_sobi2&sobi2Task=sobi2Details&catid=464&sobi2Id=697&Itemid=305

7: Vi vet ikke om hugvendingen forsvant av seg selv, selv uten at de gikk til alters, eller om han bare dro til Amerika da han anså alt håp for å være ute. De fikk uansett ikke gifte seg, og jenta endte opp uten ham.

8: Kling er en variant av flatbrød. NRK.no generert 15.10.14

<http://www.nrk.no/telemark/hogdepunktet-er-a-baka-kling-1.11352559>.

9: Usikkert om dette er et amorøst ritual, eller om fanten bare ville bytte om på bedeforholdet, da mannen sannsynligvis ville gjort «hva som helst» for fanten som hugvendt. Eventuelt kan fanten ha vært homofil. Et slikt hugvendingsmotiv tas ikke opp i NFL, der det kun er tradisjonelle kjønnsroller som kommer frem.

10: Mannen er i NFL klar over at han har blitt hugvendt. Om han visste det på det punktet hugvendingen skjedde kommer ikke klart frem, men sannsynligvis vil dette være noe han har funnet ut i ettertid. Det kan således være «etterpåkløskskap» eller en forklaring/bortforklaring.

11: Implisitt = spytt. Ser ut som sopp med rømme på, men er med hans spytt.

12: I sagnet står det at trollskapen kan foretas «*i det dulle*», altså i det skjulte. Om dette er et eget premiss nevnes ikke, og er derfor ikke tatt med i oversikten, da dette også kan tenkes å være en nødvendighet å gjøre i det skjulte for at vedkommende skal – i uvitenhet – ta på seg skoene.

13: Det fortelles ikke eksplisitt fremgangsmåte, men antas å være tilsvarende NFL36-176.

14: Dette ritualet er for å vende hugen til noen man allerede er i et forhold med. Å gjennomføre ritualet vil derfor forsterke eller fornye hugens vending mot aktøren, slik at dette blir et fornyelsesritual.

Vedlegg IV: Ulike kombinasjoner

Her vises de ulike kombinasjonene som forekommer av premisser og instrumenter i materialet. Der det forekommer flere mulige fremgangsmåter i de ulike stykkene er begge disse inkludert som egne alternativer. Hver kombinasjon er gitt et nummer som viser representativitet, der 1 refererer til den kombinasjonen med hyppigst forekomst, mens 7 er kombinasjonen med minst forekomst. Likt antall settes deretter i alfabetisk rekkefølge. Etter dette vises totalsummen for de ulike kombinasjonene som er å finne, fordelt på antall i Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter (Bang), og Norsk Folkeminnelags skrifter (NFL).

Oversikt over kombinasjoner i Bang og NFL					
Nr.	Totalt	Bang	NFL	Premiss(er)	Instrument(er)
1	9	1	8	Blod	Eple
2	7	0	7	Spytt	Sko
3	5	0	5	Uspesifisert	Vin
4	4	1	3	Blod	Brennevin
4	4	0	4	Svette	Eple
4	4	0	4	Uspesifisert	Uspesifisert drikke
5	3	1	2	Blod	Uspesifisert
5	3	0	3	Blod	Uspesifisert mat
5	3	0	3	Blod	Vin
5	3	0	3	Froskebein	Klær
5	3	3	0	Maning og pust	Øl
5	3	3	0	Rød svalestein	Munn
5	3	3	0	Skrift	Eple
5	3	3	0	Svaletunge	Munn
6	2	0	2	Blod	Klær
6	2	0	2	Blod	Klær og nål
6	2	1	1	Blod	Uspesifisert drikke
6	2	0	2	Blod og maning	Sukkerklump
6	2	2	0	Froskebein og maning	Klær
6	2	1	1	Hugvendingssgress	Hodepute
6	2	2	0	Ornebrodd	Klær
6	2	2	0	Skrift	Hånd
6	2	2	0	Svette	Rosiner
6	2	0	2	Uspesifisert	Hår
6	2	1	1	Vranga	Klær

7	1	0	1	Bitemerker og kors	Eple
7	1	1	0	Blod	Brennevin og sukker
7	1	0	1	Blod	Kaffe
7	1	0	1	Blod	Sukkerklump
7	1	1	0	Blod	Vafler
7	1	1	0	Blod	Øl
7	1	1	0	Blod, muldvarpblod, navn og maning	Hånd
7	1	1	0	Blod, navn og maning	Papir
7	1	1	0	Blod og skrift	Hånd
7	1	1	0	Blod, skrift og tale	Hånd
7	1	1	0	Blod og symboler	Hånd
7	1	1	0	Brødbit	Munn
7	1	1	0	Confectio Alchermes	Te
7	1	1	0	Confectio Alchermes	Uspesifisert drikke
7	1	1	0	Confectio Alchermes	Vin
7	1	0	1	Flaggermusbein	Klær
7	1	0	1	Flaggermusblod	Uspesifisert
7	1	1	0	Flaggermushjerte	Øl
7	1	1	0	Fortegnelse og maning	Hår
7	1	1	0	Haneblod og navn	Papir og munn
7	1	1	0	Hanefot og navn	Hånd
7	1	1	0	Hanegalle og navn	Papir og munn
7	1	1	0	Hestesko og maning	Søm
7	1	0	1	Hugvendingssgress	Uspesifisert
7	1	1	0	Hugvendingssgress	Uspesifisert drikke
7	1	0	1	Hår	Uspesifisert
7	1	0	1	Kjærlighetsrot (kokevann)	Uspesifisert mat
7	1	1	0	Kvikksølv og maning	Uspesifisert drikke
7	1	0	1	Lesing	Sko
7	1	0	1	Lesing	Uspesifisert drikke
7	1	0	1	Lus	Kling
7	1	1	0	Maning	Øl
7	1	1	0	Muskat og maning	Mjød
7	1	1	0	Muskat og maning	Vin
7	1	1	0	Muskat og maning	Øl
7	1	1	0	Muskat og svalehjerte	Øl
7	1	1	0	Muskat og svette	Øl

7	1	0	1	Navn og maning	Papir
7	1	1	0	Ormehjerte	Uspesifisert
7	1	1	0	Ormehode	Klær
7	1	1	0	Ormetunge	Hånd
7	1	1	0	Ormetunge	Klær
7	1	1	0	Ormetunge	Munn
7	1	0	1	Ormetunge	Uspesifisert
7	1	1	0	Ormeøyne	Klær
7	1	0	1	Ormeøyne	Klær og tråd
7	1	1	0	Paring	Fjær
7	1	1	0	Paring og maning	Eple
7	1	1	0	Ravnetunge	Hånd
7	1	1	0	Rød svalestein	Uspesifisert
7	1	0	1	Røyksopp	Brennevin
7	1	0	1	Sirup	Smørbete
7	1	1	0	Skrift	Beger og hånd
7	1	1	0	Skrift	Beger og uspesifisert drikke
7	1	1	0	Skrift	Munn
7	1	1	0	Skrift	Skål og hånd
7	1	1	0	Skrift	Skål og uspesifisert drikke
7	1	1	0	Spanskflue	Mjød
7	1	0	1	Spytt	Brød og smør
7	1	0	1	Spytt	Uspesifisert
7	1	1	0	Stampe-pulver	Uspesifisert
7	1	1	0	Svaleblod	Uspesifisert drikke
7	1	1	0	Svaleblod	Øl
7	1	1	0	Svalehjerte, svalefot, svaletunge og maning	Hjerte, fot og tunge
7	1	1	0	Svaleunge og maning	Uspesifisert drikke
7	1	1	0	Svaleunge og maning	Uspesifisert mat
7	1	1	0	Svette	Brennevin og sukker
7	1	1	0	Svette	Fiken
7	1	0	1	Svette	Kake
7	1	0	1	Svette	Smørbrød
7	1	0	1	Svette	Spikekjøttskiver
7	1	1	0	Svette	Svisker
7	1	0	1	Svette	Uspesifisert
7	1	1	0	Sæd	Hånd

7	1	1	0	Sæd	Vin
7	1	0	1	Ursesifisert	Ursesifisert
7	1	0	1	Ursesifisert	Ursesifisert drikke
7	1	0	1	Ursesifisert	Brennevin
7	1	0	1	Ursesifisert	Eple
7	1	0	1	Ursesifisert	Seng
7	1	0	1	Ursesifisert	Sko
7	1	0	1	Ursesifisert	Sukkerbit
7	1	0	1	Ursesifisert	Tråd
7	1	0	1	Ursesifisert	Ursesifisert mat
7	1	1	0	Varne og navn	Egg
7	1	1	0	Varne og navn	Eple
7	1	1	0	Vibehode	Plassering
Totalt 112	Totalt 166	Totalt 82	Totalt 84		

Vedlegg V: Oversikt av materiale fra NFL brukt i konseptanalysene

Her vises de ulike kildene hentet fra Norske Folkeminnelags skrifter, brukt til analysing av konsepter i kapittel 6 og 7. I likhet med fragmenteringsskjemaet refererer først nummer til bokutgivelse i serien, mens de øvrige nummer referer til sidetall. Bokstaver i parentes betyr at det finnes flere stykker på samme side, bokstaven f uten parentes betyr fortsettelse følger. Hvert konsept viser de ulike kategoriene det er fordelt på, og antall forekomster denne har.

Konsept A: Blod

- (32) Blodstemming/blodlating: 6-88, 11-47f, 16-108(a)(b)(c)(d), 28-27, 39-71(a)(b), 40-104, 40-105(a)(b), 40-106(a)(b), 40-107(a)(b), 41-20, 45-64, 45-95, 60-183(a)(b), 65-57, 69-117, 77-44, 79-75, 79-76, 79-77, 81-125, 98-142, 107-88, 110-56, 116-85
- (24) Blod brukes til hugvending: 6-3, 9-99, 18-149, 23-130(a)(b), 25-26, 28-122, 32-116(a)(b), 32-137(a)(b)(c)(d), 32-138, 36-27(a)(b), 36-112, 36-167, 39-44(a)(b), 41-126f, 65-54, 78-23, 103-17
- (24) Dyreblod som medisin: 6-88, 18-78, 18-148, 18-157, 18-210, 18-261(a)(b), 25-99, 28-81, 28-103, 32-75, 33-37, 40-110, 43-102, 48-62, 57-70, 65-31, 65-150, 81-125, 103-85, 104-68, 105-137, 107-88, 110-56
- (15) Menneskeblod som medisin: 16-78, 16-100, 28-81, 28-96, 36-150, 36-151, 39-71, 40-103f, 41-20(a)(b), 45-65, 77-44, 79-75, 79-77, 96-18
- (15) Generelle regler ved slakting av dyr: 25-38, 40-73(a)(b)(c), 40-110, 41-133(a)(b), 78-14(a)(b), 79-59, 98-146, 105-73f, 105-74(a)(b), 105-110
- (12) En gravid kvinne måtte ikke se blod, da kunne barnet få fødselsflekker: 9-100, 36-19f, 55-141, 58-7, 70-46, 75-117, 75-186, 78-14(a)(b)(c), 79-59, 85-138
- (11) Generelle narrativer om blod: 37-165, 45-95, 51-48, 55-65, 61-113, 69-117, 71-60f, 74-41, 79-113, 101-131, 116-54
- (8) Å dryppe blod på en forgjort borse kan reparere den igjen: 18-182, 25-88, 41-86(a)(b), 69-65, 99-31(a)(b)(c)
- (7) Å drikke dyreblod vil gi ens dyrets egenskaper: 39-73, 40-80(a)(b), 51-14(a)(b), 51-16, 108-17f
- (6) Blod og annet avfall fra mennesker måtte brennes eller graves ned: 10-95, 18-186, 40-20(a)(b)(c)(d)
- (6) Dyreblod brukt for å oppnå god fiske- og jaktlykke: 18-254, 41-85, 41-96(a)(b), 79-113, 105-98
- (5) Blod fra en drept ved vold var nesten umulig å få vekk: 40-94, 41-21(a)(b)(c), 70-107
- (5) En må ikke la dyrene få menneskeblod, da vil det få negativ påvirkning: 19-116, 41-20(a)(b)(c), 41-21
- (4) Lage trollkatt med blod: 44-55, 44-58, 75-100, 101-44
- (3) Blod kunne brukes mot forgjøring: 19-93, 44-58, 18-78
- (3) Blod varsler feighet i familien: 41-20, 71-30, 116-155
- (3) Å skjære seg eller drømme om blod varslet godt jaktbytte: 51-42(a)(b)(c)
- (2) Blodet som livskraften: 8-53, 41-21
- (2) Et lik vil varsle når moderen er i nærheten ved å blø: 19-117, 71-72

- (1) Blodet som solen: 8-53
- (1) Vaske håret i ravneblod for å få langt hår: 48-49
- (1) En måtte signere med eget blod for å få svarteboka: 11-48
- (1) Svarteboka var skrevet med blod: 110-22
- (1) Hver dråpe med flaggermusblod er en sjel en stjeler fra djevelen: 18-149
- (1) Ved å bruke høneblod kan man å en til å røpe alt ond han har gjort i søvne: 18-210
- (1) Å drømme om blod betyr ildsvaade (brann): 41-65
- (1) En ku som melket blod var forgjort: 19-93
- (1) Maten blir til blod dersom en retter seg straks etter en har spist: 19-116
- (1) Å smøre flaggermusblod å egne øyne gjør en synsk: 25-74
- (1) En huggorm som fikk i seg menneskeblod tre ganger ville bli til en drage: 39-112
- (1) Stikker en seg når en syr vil plaggets eier få kjærlighet og lykke når han har det på: 93-88
- (1) Innsmurt i blod av en hanekam kunne man se hvem som er tyven: 110-44

Konsept B: Svalen

- (26) Svalen varsler godt vær når den flyr høyt, dårlig vær nær den flyr lavt: 10-59, 62 (a)(b)(c)(d), 16-38, 16-138, 18-216, 25-76, 32-83, 39-94, 39-95, 42-35, 48-125 (a)(b)(c), 56-130, 57-93, 57-94, 58-99, 59-83, 65-157, 65-175, 78-150(a)(b), 87-102
- (8) Svalen har stjålet saks og nøste fra Jomfru Maria: 9-134, 15-78, 18-214, 23-57, 25-76(a)(b)(c), 39-110f
- (7) Svalen er en lykkefugl, lykke følger med der den bygger reir: 16-38, 18-185, 18-215, 18-215f, 19-83, 25-76, 42-39
- (6) Svalen ligger i dvale på havbunnen om vinteren: 6-194, 9-133, 18-215 (a), (b), (c), (d)
- (3) Svalen har svalesteiner: 18-24, 18-216(a)(b)
- (1) Svalen sier «gutter og jenter, gutter og jenter»: 9-134
- (1) Svalen kommer med «saudsoppen», våren ankommer med den: 15-78
- (1) Hvis svalen driter på en vil en få mark i osten: 15-78
- (1) Hvis en sval skriker over et hus vil det rammes av ulykke: 18-216
- (1) Ved bruk av en død sval kan en få tilgang til en annen persons hemmeligheter: 18-217
- (1) Svalen får ikke sitte på grønn mark, derfor sitter den på hustak: 23-57
- (1) Hvis svalen flyr nærme jorda spår den at noen snart skal dø: 23-57
- (1) Nær svalen dro vekk var løvet tørt og skulle settes i kuven: 45-85
- (1) Hvis svalen flyr høgt vil det bli mye gress og lang hamp: 29-106
- (1) Et svalerede er nyttig mot mange ting, spesielt mot tannverk: 39-67
- (1) Den som blåser etter svalen tre ganger om sommeren skal bli godt til å nøste ugreit garn: 48-120

Konsept C: Maning

- (32) Mane frem/vekk djevelen: 21-87, 21-126f, 22-28, 23-114, 23-116, 26-14, 26-15, 26-16, 30-38, 30-39, 30-40, 30-41, 30-41f, 31-44, 31-45(a)(b)(c), 31-47, 31-54, 32-97, 33-74f, 33-75, 33-76, 39-66(a)(b), 43-92f, 44-72f, 44-73, 47-23, 47-122, 93-22f, 93-25
- (7) Mane/feste dyr: 40-81f, 40-82, 42-50f, 48-62, 105-166f, 108-21, 108-71f
- (6) Mane frem/vekk ormer: 11-164, 18-236f, 18-237(a)(b), 32-88, 45-83
- (5) Mane frem forbyrter: 6-84f, 21-120, 28-123, 93-22f, 101-157
- (5) Mane mara: 23-100, 41-70f, 41-71(a)(b), 41-72
- (4) Mane/feste folk og ting: 22-24, 31-47f, 47-18-, 47-19
- (6) Mane daudinger: 33-74ff, 36-165f, 105-166f, 47-22(a)(b)(c)
- (2) Mane noen ned i jorda: 1-77, 37-29
- (2) Trollkjerringa maner frem djevelen: 8-40f, 28-117
- (1) Mane til seg ting fra andres åker/jordbruk: 21-84
- (2) Mane vekk skrømt: 93-22f, 101-157
- (4) Mane vekk sykdommer: 105-75, 105-166f, 110-55, 110-60
- (1) Mane frem trollkjerringer som har skadet husdyrene: 2-27
- (1) Stoppe blod: 93-22f
- (1) Mane nordlyset: 107-81

Konsept D: Eplet

- (14) Mange tidligere epleslag var nå utgått: 46-122 (a), (b), (c), (d), (e), (f), (g), (h), (i), (j), 46-123 (a), (b), (c), (d)
- (12) Mye bær om våren tyder på god avling også neste år: 29-134 (a), (b), (c), (d), 29-135 (a), (b), 29-136 (a), (b), 29-145, 29-159, 29-160 (a), (b)
- (11) Søteplet var en ettertraktet vare, brukt i handel: 32-47 (a), (b), 46-122, 46-123 (a), (b), (c), 67-124 (a), (b), (c), (d), 67-181
- (9) Epler brukt til forgjørelse, og som ikke må tas imot: 18-52, 23-129 (a), (b), 23-129f, 23-130, 103-17(a), (b), (c), (d)
- (8) Eplene fikk navn etter personen som satte dem: 46-121 (a), (b), (c), (d), 46-122 (a), (b), (c), (d)
- (7) Generelt om dyrkning av andre frukttrær: 56-123 (a), (b), (c), (d), (e), (f), (g)
- (7) Generelt om salg av andre frukter: 67-124 (a), (b), 67-125 (a), (b), (c), (d), (e)
- (3) Tormodseplet var et hverdagseple, eller mateple: 32-47 (a), (b), 46-121
- (2) Man må ikke steke et eple i ilden, for da vil treets frukter råtne for ettertiden: 10-81, 41-135f, 24-74
- (2) For å bli kvitt vorter kunne en gni med et kløyvd eple og deretter slippe det i brønnen: 16-99, 98-137
- (2) Ved Larsok ble eplene kristnet så de voksne til barna – da var eplene modne: 46-122, 88-15
- (2) Noen steder hadde færre epletrær: 46-123 (a), (b)
- (1) Odin besvarte kong Rerers bønn om barn, og sendte et eple med en valyrie. Etter at kongen og dronningen spiste det ble hun fruktbar: 18-52
- (1) Grekerne hellighet eplet til Venus, tilsvarende Idunn i norrøn mytologi. Eplekasten og eplespising fikk således erotisk betydning: 18-82

- (1) Bær brukes mot sykdom og urent blod: 32-47
- (1) Granatepler ble byttet mot et fjell: 32-47
- (1) Ved høsting av frukt måtte en la noe henge igjen: 39-77
- (1) Ved planting av eplehager var det best å bruke møkk: 46-104
- (1) Munker i Opedal anla eplehager allerede fra 1365: 46-121

Konsept E: Klær

- (73) Generelle narrativer om klær: 9-105, 16-85, 19-84(a)(b), 23-9, 23-42, 23-43, 23-51, 25-155, 33-27, 39-26, 39-45, 39-46, 39-88(a)(b)(c)(d), 41-41, 41-55, 41-64, 41-41f, 41-42, 41-43, 42-37, 45-133, 46-41, 48-69, 62-22, 70-59, 70-60, 78-65(a)(b)(c), 78-65f, 78-66(a)(b)(c)(d), 78-67, 81-66(a)(b), 81-66f, 81-67(a)(b)(c)(d), 81-68, 85-98, 86-65, 86-66, 90-64, 93-86, 96-41, 97-28, 97-30(a)(b), 97-31, 101-180f, 102-93, 102-137, 102-141(a)(b), 102-142, 102-143, 102-160, 103-22, 103-117, 104-41, 104-108, 104-255, 105-158, 107-26, 107-143
- (15) Vrange klær varsler ulykke: 9-105, 19-84, 25-91, 39-88(a)(b), 41-41, 41-42(a)(b), 45-113, 48-121, 57-76, 78-64, 93-86, 97-133, 104-42
- (14) En måtte aldri reparere/sy mens en hadde klærne på seg: 14-102, 16-85, 19-84(a)(b), 25-92, 39-88, 41-154(a)(b)(c)(d)(e), 48-121, 57-76, 93-86
- (13) Generelle narrativer om klesproduksjon: 40-56(a)(b)(c), 40-57(a)(b), 41-41, 41-43, 62-22, 78-65, 78-66, 102-93, 102-137, 104-41
- (11) Når en går seg vill på fjellet skal en snu et klesplagg på vranga: 1-76, 8-40, 16-84, 18-40, 18-41, 19-84, 25-155, 36-163, 39-114, 41-177, 96-41,
- (11) Brukes til å se på sin tilkommende: 2-60, 23-143, 32-134f, 32-135(a)(b)(c), 39-44, 39-45, 40-45, 41-54, 41-56,
- (11) Ved å legge klær i låven: hentes spådom om hvem som er feig: 2-173 (a)(b)(c)(d)(e), 2-174, 19-79(a)(b), 25-109, 42-23, 104-82
- (10) Klærne kunne vise hvem som var feig: 32-200(a)(b)(c), 41-66(a)(b)(c), 41-76(a)(b), 71-32, 93-86(a)(b)
- (7) Vrange klær mot trolldom: 23-126, 28-13, 28-63, 37-166, 46-53, 64-96, 78-103
- (6) Narrativer om jul og julesveinen: 2-122(a)(b), 79-99(a)(b)(c), 104-82,
- (6) Generelt om å slite ut klær/ha de lengre: 9-106f, 14-102, 16-70, 79-113, 96-41, 103-76
- (5) Vrange klær betyr hell: 9-105, 39-88(a)(b), 41-42, 93-86
- (5) Brenne et klesplagg for å kurere en med fang (epilepsi): 10-94, 23-125, 28-69(a)(b), 36-150
- (4) En kan ikke vaske klær på visse dager: 2-61, 25-92, 32-9, 41-22,
- (3) Når stakken detter av en kvinne er mannen hennes utro: 25-91, 39-45, 41-42
- (3) Narrativer om bryllupsklær: 39-47, 39-48(a)(b)
- (2) Ta i bruk klesplagget for å hjelpe mot en hard fødsel: 16-70, 25-112
- (2) Barneklærne måtte ikke vaskes ut før barnet var kristnet/fare for bytting: 16-71, 25-112
- (2) Når en kommer under et tre der gjøken sitter må en ta av seg klærne for å få tre ønsker: 18-195, 18-195f
- (1) Ved å legge en skjorte i loven kan man spå om en dame vil få et uekte barn: 2-174
- (1) Vranga for å utøve trolldom: 39-44
- (1) En kunne verne seg for Mara ved å kaste av seg stakken: 39-39

Konsept F: Vin/Brennevin

- (57) Brennevinet fungerte som et (ofte utblandet) universalmiddel for sykdommer på både folk og fe: 6-78(a)(b), 9-123, 10-23, 23-125, 25-47, 28-7(a)(b), 28-8(a)(b), 28-9, 28-15f, 28-16(a)(b), 28-19, 28-30, 28-36, 28-37, 28-38, 28-53, 28-58(a)(b)(c), 28-68, 28-84, 28-90, 28-96, 36-80, 39-62, 39-69(a)(b), 39-71, 40-70, 40-110(a)(b), 45-64, 45-65, 45-67, 48-57, 48-61, 71-18, 75-109, 78-16, 79-78, 85-145, 96-27f, 101-123, 102-320(a)(b), 104-48, 104-64, 104-65, 104-67, 104-76, 110-58
- (6) Individuelle narrativ om brennevinsbrygging: 55-7(a)(b), 98-147, 98-165, 101-69, 107-39
- (5) Brennevin kunne brukes mot en fiende: 101-117f, 101-131, 101-146, 116-53, 116-93
- (3) Man ofret brennevin på havet for lykke: 10-33(a)(b), 79-108
- (3) En kunne hugvende en annen ved brennevin: 28-122(a)(b), 45-68
- (2) Nyfødte skulle få noen dråper brennevin: 32-175, 78-21
- (2) Generelt om vinlegging: 78-64(a)(b)
- (1) De nyfødte skulle vaskes med brennevin i hodet – da skulle de bli sterke der: 14-102
- (1) Man ga kuene brennevin om julemorgenen: 23-62
- (1) Ei brei kone måtte ikke drikke brennevin av fat, kun skål eller kopp: 32-166
- (1) Når en er veldig til å drikke brennevin anes fanden: 39-41
- (1) En kunne lage agn av brennevin, blod og mel for å få god fiskelykke: 41-96
- (1) Ved kjerning av smør kunne en slå en brennevinsdram i, så ville kjerningen bli vellykket: 41-149
- (1) En skulle vaske håret med brennevin for å få langt hår: 48-49
- (1) På julenatta var alt vannet i jordvannskilder forvandlet til brennevin: 79-116
- (1) Når en fikk en dram hos andre skulle en dyppe fingeren i glasset og tegne kors i pannen: 79-120
- (1) Nyfødte guttebarn skulle ha en rød klut om halsen med vin på for å få jentelykke: 85-141
- (1) Å drømme at en drikker brennevin betyr at noe galt vil skje: 86-36
- (1) En kunne se sin kjæreste i et glass brennevin: 101-113
- (1) En kunne se tyven i et glass brennevin: 101-70